The “I”-Figure’s Relations in the Poem in Isa 38,10-20

In this article [1], I would like to offer a close reading of the “Writing of Hezekiah” which is found in Isa 38,10-20 and is also known as Hezekiah’s poem. Firstly I wish to describe the development in the relations between the “I”-figure and the Lord (development 1) and between the “I”-figure and the community (development 2). A figure of speech, an “ellipsis”, located between vv. 14 and 15, appears to play a prominent role in both of these developments. Furthermore, I will demonstrate that the developments in the “I”-figure’s relations in the poem fit within the poem’s textual context (chapters 36–39). The ellipsis in the poem is connected to the open ending of chapter 38 (textual context 1), to the happy conclusion of chapters 36–37 (textual context 2), and to the open ending of chapter 39 (textual context 3).

I. Development 1 in the poem: the “I”-figure and the Lord

In the poem in Isa 38,10-20, the Lord and the community appear as characters in relation to the “I”-figure. The “I”-figure’s relation with both characters develops in a climactic way: what begins as a vaguely defined connection develops into a fully enacted relationship.

I would like to start with the relation between the “I”-figure and the Lord. The “I”-figure’s contact with the Lord develops gradually and can be described in five steps.

Step I is formed by vv. 10-11. These verses contain two direct speeches by the “I”-figure, marked by the *verbum dicendi* אמר. The initial contact with the Lord is rather vague: it is absent in the first direct speech, whereas in the second direct speech the Lord is not addressed directly but only spoken about.

The “I”-figure himself is central in these two direct speeches. This is marked not only by the absence of the Lord in the first direct speech, but also by the emphasis on the “I”-figure in the use of the

[1] This article is a reworked version of my paper on Isa 38,9-20 for the SBL Annual Meeting, in November 2014.

separate personal pronoun אני [2]. Semantically, this focus is present in the parallel expressions בדמי ימי ("halfway through my days") in v. 10a and יתר שׂנותי ("the rest of my years") in v. 10c, both constructed by using the first person singular suffix. The use of *yiqtol*-forms in the first person singular within the embedded direct speech (vv. 10 and 11) suggests that the prepositional phrase of time בדמי functions as an indication of time for both direct speeches. In a similar way, the expression יתר שׂנותי in v. 10c functions as the background for v. 11 as well. This brings into focus the years that the "I"-figure is going to miss.

Step II is formed by vv. 12-13. The scene changes slightly: the Lord is present as an addressee in the text for the first time, but his presence remains unmarked, for it is expressed, almost as if by accident, with an unidentified second person singular of the verbal form תשׁלימני ("you bring me to an end"). The "I"-figure is fully alive, but the "he"-figure suddenly ends the "I"-figure's life. This act of ending is brought about by a third person singular, first within the metaphor of weaving, properly expressed by the verbal form יבצעני ("he cuts me off", v. 12e), and then within the metaphor of the lion, expressed by the verbal form ישׁבר ("he breaks", v. 13b). On the other hand, this third person singular suddenly gives way to a second person singular in vv. 12f and 13c: מיום עד־לילה תשׁלימני ("from one day to the next night you bring me to an end"). The exact repetition in vv. 12f and 13c, however, suggests that these cola contain formulary language (instead of personal language), which can be compared to the idiomatic expression יום ולילה ("day and night") [3]. This means that, although a second person singular is used, full contact has not yet come about.

Verse 14 contains step III in the developing relation between the "I"-figure and the Lord. This time, the Lord is addressed directly by using the vocative אדני. The context in which this vocative is used

---

[2] *Pace* C. BROCKELMANN, *Hebräische Syntax* (Neukirchen 1956) 31 [§ 34b], who believes that the personal pronoun in Isa 38,10 is used without any emphasis. On the other hand see T. MURAOKA, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Jerusalem – Leiden 1985) 49.

[3] See also Pss 1,2; 32,4; 42,4; 55,1; cf. also Isa 27,3: לילה ויום ("night and day"); 28,19: ביום ובלילה ("by day and by night"); 62,6: כל־היום וכל־הלילה ("the whole day and the whole night"). *Pace* F. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament* (Berlin 1920) 84 [§ 87b];163 [§ 87a*], who considers the repetition of מיום עד־לילה תשׁלימני as a kind of dittography.

demands special attention. The vocative occurs within a direct speech spoken by the "I"-figure, which is parallel to the "I"-figure's direct speech in vv. 10-11. The contrast is clear: at the beginning of the poem the Lord was not addressed, but he is now. This contrast, moreover, is present in the introductions of the direct speeches as well. Whereas, at the beginning of the poem, an explicit אני is used to mark the speaking character, a personal pronoun is missing in the introduction of the direct speech in v. 14. The "I"-figure does not even use a *verbum dicendi*, which is standard in Biblical Hebrew [4]; it is a direct statement with the verb דלל ("to fail"). Only the prepositional phrase למרום ("upwards") indicates the direction of the communication [5].

Step IV starts in v. 15, where the communication between the "I"-figure and the Lord changes drastically [6]. What does this change entail? Two aspects have to be considered.

Firstly, from a semantic perspective, vv. 10-14 deal with the death and the end of the "I"-figure. The expressions בשׁערי שׁאול ("into the gates of the netherworld", v. 10b) and עשׁקה ("distress", v. 14d) frame the first part of the poem. This perilous situation causes the "I"-figure to no longer live: his end comes halfway through his life (v. 10a, בדמי ימי) [7], and as a result he will miss the

---

[4] See S.A. MEIER, *Speaking of Speaking.* Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible (VTS 46; Leiden 1992) especially 42-57.

[5] See also Isa 58,4; cf. Isa 40,26.

[6] The changes between vv. 10-14 and 15-20 and the use of "ellipsis" (see below) are also arguments for the division of the poem into two units, as is common in Old Testament exegesis. Because most exegetes do not take into account that vv. 16-19 form a direct address by the Lord, a division of the second unit is often incorrectly made between vv. 15-17 and 18-20; see, among others, J.D.W. WATTS, *Isaiah 34–66* (WBC 25; Waco, TX 1987) 58; M.L. BARRÉ, *The Lord Has Saved Me.* A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38,9-20) (CBQMS 39; Washington, DC 2005) 24-34. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39* (AB 19; New York 2000) 485, considers vv. 16-17 as the transition in the poem from lamentation to thanksgiving and accordingly divides the poem into two parts: vv. 10-16 and vv. 17-20. W.A.M. BEUKEN, "The King Diseased and Healed (Isaiah 38), the King Embarrassed and Comforted (Isaiah 39): What Do These Figures Add to the King Beleaguered and Rescued (Isaiah 36–37)?", *ETL* 86 (2010) 379-391, here 421, places the main caesura between v. 15 and v. 16. A different disposition is proposed in W.A.M. BEUKEN, *Isaiah* (HCOT II/2; Leuven 2000) 389-390.

[7] See also J. BARR, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford 1968) 259, 325.

rest of his years (v. 10c, יתר שנותי). In vv. 15-20, it is not death but rather life that is conveyed by the "I"-figure's words. The new situation in the second half of the poem stands in contrast to the previous situation found in the first half of the poem. This is already expressed in v. 15: the new situation is על־מר נפשי ("contrary to the bitterness of my soul"), because of which אדדה כל־שנותי ("I stroll all my years"). The noun מר can be considered as a synonym for the noun עשקה, whereas the word שנותי is repeated, including the first person singular suffix, but now it is constructed with the word כל instead of יתר.

Secondly, the "I"-figure is no longer central. Verse 15 is crucial to this aspect of the development. The "I"-figure states that he actually cannot speak a word: מה־אדבר ("what can I speak?"). He has said a lot in vv. 10-14, but this has not resulted in full contact with the Lord. The relation appears to be established not by the "I"-figure but rather by the Lord. This is the reason why the "I"-figure subsequently testifies that it is the "he"-figure who has spoken, namely לי ("to me", v. 15b). The statement is formulated in the third person, but without identifying this third person with the Lord. In this way the "I"-figure emphasizes that it is not he himself but the other who is able to initiate the relation. The success of this contact becomes clear in the use of the separate personal pronoun אתה (v. 17b), which is introduced by the *Aufmerksamkeitserreger* הנה [8], contrasting the separate personal pronoun אני in v. 10a and resuming the double יה in v. 11.

To indicate this change, the text uses a special figure of speech: ellipsis [9]. Even though in v. 15 the "I"-figure says that the "he"-person, the Lord, spoke to him, nowhere in the poem does the "I"-fig-

---

[8] Cf. W. SCHNEIDER, *Grammatik des biblischen Hebräisch.* Völlig neue Bearbeitung der »Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht« von Oskar Grether (München 1974, ⁷1989) 56 [§ 14.1]. Consequently, the best translation of הנה in v. 17b would be "yes".

[9] Concerning ellipsis in general see J.L. SKA, *"Our Fathers Have Told Us".* Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (SubBib 13; Roma 1990) 12, 14; cf. M. STERNBERG, *Poetics and Biblical Narratives*. Ideological Literature and the Drama of Reading (The Indiana Literary Biblical Series; Bloomington, IN 1985) 235-240. Regarding the two types of ellipses ("silence" and "omission"), as J.L. SKA, "De quelques ellipses dans les récits bibliques", *Bib* 76 (1995) 63-71, here 64-65, has pointed out, the ellipsis in Isa 38,10-20 could be considered as a form of the type "silence". On the other

ure state what the "he"-figure actually said to him. Therefore, I consider the words of the Lord to the "I"-figure to be present elliptically: the "he"-figure's words are spoken, but not specified. Nevertheless, these "missing" words form the basis of the change in the poem [10]: they are responsible for both the semantic change as well as for the "I"-figure's full communication with the Lord, instead of only focussing on himself. This ellipsis must be located exactly in between vv. 14 and 15 [11].

This position of the ellipsis is strengthened by the semantic relation between the "I"-figure speaking in v. 15 and in vv. 10-14. Firstly, a contrast between v. 15 and vv. 10-11 is expressed: whereas, at the beginning of the poem, the "I"-figure indicates himself as the speaking character, expressed by the verb אמר and the separate personal pronoun אני, in v. 15 he states that he cannot speak a word, using not אמר but דבר, and by no longer using a separate personal pronoun in reference to himself. Secondly, a contrastive parallelism appears in the speech of the "I"-figure: after having stated that there is nothing to speak of, he nevertheless does speak in vv 16-19 [12]. As was the case in vs. 14d, the direct speech in vv.

---

hand, since this ellipsis is about an act of speaking, it would be better to distinguish a subtype for cases such as Isa 38,15. For example, the unspecified direct speech by God to Abraham in Gen 22,3, indicated by the *qatal*-form אמר, also belongs to this type of ellipsis; see A.L.H.M. VAN WIERINGEN, "The Reader in Genesis 22,1-19", *EstBíb* 53 (1995) 289-304, here 302.

[10] Changes in the state of mind of the poet often occur in hymnic texts. Nevertheless, the situation in the poem of Isaiah 38 cannot be described properly by using the idea of the so-called *Stimmungsumschwung*. The problem lies not so much in the fact that the developments in Hezekiah's poem take place gradually, but rather in the fact that a *verbum dicendi* is used to indicate an activity of speaking performed by the divine character, whereas direct speeches are usually not involved in a so-called *Stimmungsumschwung*. For a thorough discussion of *Stimmungsumschwung* see B. WEBER, "Zum sogenannten 'Stimmungsumschwung' in Psalm 13", *The Book of Psalms.* Composition and Reception (eds. P.W. FLINT – P.D. MILLER) (OT.S 99; Leiden 2005) 116-138, especially 126-136.

[11] *Pace* T.K. CHEYNE, *The Prophecies of Isaiah* (London 1880, [4]1886) 232, who does observe the ellipsis (although without using the word "ellipsis"), but eliminates the ellipsis by referring to Isa 38,5-8, a text outside of the poem. P.K. TULL, *Isaiah 1–39* (Smyth & Helwys Bible Commentary; Macon, GA 2010) 552, correctly describes v. 15 as a turning point, but without noticing the ellipsis.

[12] Because the interrogative word מה ("what?") refers only to things (see J. TOUZARD, *Grammaire hébraïque abrégée* [Paris 1905] 190 [§ 135b];

16-19 is not introduced by a *verbum dicendi*. Moreover, the beginning in each case is also similar: it starts with the same vocative אדני (v. 17a).

Step V is formed by v. 20. It is the first time that the Tetragrammaton יהוה is used in the poem. There is an inclusion between vv. 15 and 20 in the second part of the poem since "the Lord" is the subject of the same verb נצל (*hif.*) in both verses. Due to this, the actions of the "he"-figure in v. 15c, which are not further described, become visible as the act of rescuing (the verb ישע) in v. 20a by יהוה.

In sum, in five steps the relation between the "I"-figure and the Lord God is built up from a literary absence to the climactic mentioning of the Tetragrammaton. The turning point appears to be the ellipsis present between vv. 14 and 15.

II. Development 2 in the poem: the "I"-figure and the community

In the poem, the "I"-figure is depicted in relation not only to the Lord but also to the community. This relation also develops gradually. Five steps can be distinguished also in this second development, and to a large extent these occur in a way parallel to the five steps found in the climactic development of the "I"-figure's relationship with the Lord, as described above.

Step I is formed by vv. 10-11. I have already demonstrated that these verses focus on the "I"-figure himself. Therefore, not only is the Lord absent before the second direct speech of the "I"-figure, but so is the community. The community, however, is indicated indirectly by the general expression אדם (v. 11c) and by the broad locative phrases בארץ החיים ("in the land of the living", v. 11b) and עם־ישבי חדל ("amongst the inhabitants of the world", v. 11d). The word ארץ is used to indicate not the territory of the "I"-figure's kingdom but rather the entire world, as expressed in the parallel noun חדל [13].

H. BAUER – P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache* [Halle 1892; reprint: Hildesheim 1991] 265 [§ 33c]) and not to persons, the rhetorical question does not imply that the "I"-figure would not be able to address the Lord.

[13] See *HAL* 1 (1967) 281. *Pace, inter alios,* M. DAHOOD, "חדל 'Cessation' in Isaiah 38,11", *Bib* 52 (1971) 215-216, who considers חדל as a poetic synonym for שׁאול.

Verse 12 contains step II regarding the relation between the "I"-figure and his community. This step is made by using the word דור which means "a collective of people living during a certain time span" [14]. The focal point in step II is not simply the life of the "I"-figure but also his life in relation to the living community, over whom he is King [15]. In my view, the notion of kingship is present in the shepherd's tent [16] of the "I"-figure. The shepherd is an image of the righteous leader, a metaphor used in the Hebrew Bible for both God and the king [17].

After the turning point in the poem, present as an ellipsis between vv. 14 and 15 (as described above), the relation between the "I"-figure and the community is dealt with again in v. 16, but in a different way, forming step III. From a semantic perspective, a significant change occurs: whereas in v. 12 the "I"-figure describes himself as no longer connected with his community because cut off from his דור, in v. 16 the "I"-figure describes himself as being part of his community. The Lord rescued him in view of all those living in the community (v. 16a: עליהם יחיו "in view of them who live") and in view of each member of the community (v. 16b: ולכל־בהן, "and for each in them") [18]. However, this change implies even more. Whereas in v. 12 the relation between the "I"-figure and the com-

---

[14] Cf., e.g., G.J. BOTTERWECK, "דור *dôr*", *TWAT* 2 (1977) 184-185.

[15] Cf. also S.J.L. CROFT, *The Identity of the Individual in the Psalms* (JSOTSS 44; Sheffield 1987) 56, who explains that the king is both an individual as well as the one who represents the community.

[16] For the interpretation of the first person singular suffix in the phrase כאהל רעי see A.L.H.M. VAN WIERINGEN, "Notes on Isaiah 38–39", *BN* 102 (2000) 28-32, here 29-30; cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBib 14; Roma 1991) 520 [§ 140b]; J.D.W. WATTS, *Isaiah 34–66* (WBC 25; Waco, TX 1987) 56.

[17] See also J.A. SOGGIN, "רעה, r'h weiden", *THAT* 2 (1979) 793; R. HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt und Herde.* Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155; Stuttgart 2001) 43-72, although without mentioning Isa 38,12c. Regarding David, the metaphor of the shepherd is used in the narrative about his fight with Goliath (1 Sam 17,34) and in the well-known Nathan-prophecy (2 Sam 7,7). Within the Book of Isaiah, the metaphor of the shepherd, used for God, is also present in 40,11 and the metaphor of the tent, as being the domicile of the people in the description of the post-exilic Zion, is found in 54,2 (cf. also 40,22).

[18] For the interpretation of v. 16a-b, see H.S. NYBERG, "Hiskias Danklied Jes. 38,9-20", *ASTI* 9 (1973) 85-97, here 94; VAN WIERINGEN, *Isaiah 38–39*, 29.

munity is described from the "I"-figure's perspective (he is the one who has to do without his community, not his community without him), in v. 16 the rescue by the Lord is described from the perspective of the community and of all the persons who form the community. It is in view of them and not the "I"-figure that the Lord lets the "I"-figure continue to live.

Verse 19 forms step IV. The change in step III demands the use of a new metaphor. Whereas in v. 12 the royal metaphor of the shepherd is used to indicate the relation between the "I"-figure and the community, v. 19c uses the metaphor of the father as a teacher of his sons. In the Hebrew Bible, the word אב is rarely used metaphorically to indicate royalty [19], and remarkably it is used only three times in the Book of Isaiah. In Isa 9,5, the new ideal leader in Jerusalem receives the name אביעד ("father forever") as one of his throne titles; in Isa 22,21, the royal scribe Eliakim is represented as a father to the inhabitants of Jerusalem. The metaphor of the father, while not excluding kingship, clearly includes the wider significance of every father-son relationship. This broader significance conforms to the double mention of "the living" in v. 19a, before mentioning the "I"-figure in v. 19b. Because the teaching role of the father towards his sons is suitable for all the living, it is also valid for the "I"-figure as well.

Step V is made in v. 20. This concluding verse forms an inclusion with v. 10 by using two semantic contrasts. Firstly, the word יום in v. 20a is a repetition of the word יום in v. 10a: the absent days are continued all the days of his life. Secondly, a movement is mentioned in v. 20d, namely על־בית יהוה ("up to house of the Lord'). This movement stands in sharp contrast with the בשערי שאול in v. 10b. These contrasts are meaningful because of the presence of two characters in v. 20 who are not present in v. 10. Firstly, as I have shown above, the Lord is mentioned, indicated by using the Tetragrammaton in vv. 20a and 20d, as an inclusion within v. 20 itself. Secondly, a new character is introduced by using the first person plural. The community, first expressed from the "I"-figure's perspective and then seen as the group which notices God's salvific intervention, is now present in the new role of the "we"-figure, being a synthesis of the "I"-figure and the community. The "we"-figure

[19] See E. JENNI, "אב, 'āb Vater", *THAT* 1 (1978) 6-7.

is mentioned twice: as singing (v. 20b) and in the description of the continuing life of the "we"-figure (v. 20c).

In sum, in five steps the relation between the "I"-figure and the community is also built up, with the new role of the "we"-figure as its climax. The ellipsis between vv. 14 and 15 also appears to be a turning point in the relation between the "I"-figure and the community: in view of the "I"-figure's new relation with God, his relation to the community changes as well.

III. Textual context 1: the poem and chapter 38

After having gained insight into the developments in the "I"-figure's relations in the poem found in Isa 38,10-20, I would now like to study these developments within the poem's narrative context. Verses 10-20 are first of all part of chapter 38 and, subsequently, part of the narrative section of Isaiah 36–39.

In the narrative section of Isaiah 38, two signs occur: one precedes the poem, and the other follows upon the poem. In vv. 7-8, Isaiah gives Hezekiah a sign as an affirmation from the Lord that Hezekiah will not die; in v. 21, Hezekiah asks Isaiah what sign will indicate that he will go up to the house of the Lord.

In view of v. 9, the heading of the poem which mentions the proper name חזקיהו, the "I"-figure in the poem has to be identified with Hezekiah. There is, therefore, a relation between the poem and Hezekiah's direct speeches before and after the poem.

The relation between Hezekiah's prayer in v. 3 before the poem and the poem itself is characterised by contrasts. From the beginning of the prayer, Hezekiah addresses the Lord directly, as the vocative יהוה in v. 3 demonstrates [20]. In the poem, however, there is a step-by-step process before the Lord is addressed by the "I"-figure. The actual address is first signalled only at v. 16a and not with the vocative יהוה, but with אדני. At the end of the poem, the

[20] The combination of praying and tears (Isa 38,5) strengthens the prayer and the relation between the one who is praying and the one to whom he is praying; see W. URBANZ, "Emotionen mit Gott – Aspekte aus den Gebetsaussagen im Sirachbuch", *Emotions from Ben Sira to Paul* (eds. R. EGGER-WENZEL – J. CORLEY) (Deuterocanonical and Cognate Literature; Berlin 2012) 133-158, here 136.

name יהוה is used in v. 20. In this instance, however, it is used not as a vocative, but as a third person.

Both the “I”-figure’s speaking in the poem of Isaiah 38 and Hezekiah’s praying in the narrative of Isaiah 38 evoke a response. Following Hezekiah’s prayer to the Lord in v. 3, the Lord’s answer is mediated to Hezekiah by the prophet Isaiah. Consequently, Hezekiah’s direct speech addressed to the Lord does not result in the Lord speaking directly to Hezekiah. Instead, the Lord’s answer to Hezekiah is indicated in the poem itself, through the use of ellipsis between vv. 14 and 15.

The repetitions of words found in Hezekiah’s prayer and the poem are minimal. Only two literal repetitions of words occur, and they support the difference between the prayer and the poem regarding the relation between the speaking character (Hezekiah / the “I”-figure) and the Lord. The first repetition is the word עינים. In his prayer, Hezekiah asks whether the eyes of the Lord have really seen his good deeds (v. 3). In the poem, in v. 14, it is the other way round: the “I”-figure expresses that his eyes are not able to look in the direction of the Lord.

The second repetition is the verb עשׂה. In his prayer to the Lord, Hezekiah refers to what he himself has done (עשׂה, v. 3). In the end, it is the Lord who appears to be the acting person. Emphasizing that it is the Lord who really does (עשׂה, v. 7) what he says, Isaiah adds to God’s answer a further sign from God. In the poem, the “I”-figure expresses the connection between speaking and doing: in v. 15 he is silent about his own deeds, but he acknowledges that the Lord has indeed done (עשׂה) what he said he would do.

This contrast seems to be continued after the poem. The text does not explicitly mention to whom Hezekiah poses his question about the sign, but in view of the fact that יהוה is present as a third person in v. 22 and that Isaiah is speaking in v. 21, it is more likely that he directs the question not to the Lord but rather to Isaiah. This means that Hezekiah’s direct speech to the Lord at the end of the poem becomes an indirect speech after the conclusion of this poem.

The repetitions of words found in the poem and in vv. 21-22 are also minimal. The nominal expression בית יהוה is used both in v, 20, at the end of the poem, and in v. 22, in the direct speech of Hezekiah. In both cases, the house of the Lord is discussed from the perspective of those who are in the process of ascending. In v. 20, this is expressed by using the preposition על, and in v. 22 by the verb עלה.

The discussion about the second sign is the reason for the open ending of the narration in Isaiah 38. Because *wayyiqtol*-forms indicate consecutive narrative actions, the *wayyiqtol*-forms in vv. 21-22 cannot be interpreted as a kind of *plusquamperfectum* [21]. Hezekiah poses a question concerning what sign will be given to indicate that he will go up to the house of the Lord [22]. This question remains unanswered within the narrative of Isaiah 38 itself [23].

In a way, a continuation of the ellipsis found between vv. 14 and 15 of the poem occurs at the end of the narration. The ellipsis in the poem deals with an act of the Lord, namely a direct speech that is not described. At the end of the narration, there is also an act of the Lord, this time concerning a sign that is not described, creating an open ending to chapter 38.

In sum, the narration and the poem of Isaiah 38 complement each other regarding the relation between Hezekiah/"I"-figure and the Lord. This complementary relation is literarily shaped by the use of ellipsis in the poem and by the open ending in the narration.

IV. Textual context 2: the poem and chapters 36–37

Isaiah 38 fits closely within the broader narrative context of Isaiah 36–39. The open ending of Isaiah 38 can be understood in its relation to chapters 36–37. Furthermore, the solution to the open ending of chapter 38 prepares for the open ending of chapter 39 [24]. I would like to deal with the question of how Isaiah 38 relates both to chapters 36–37 and to chapter 39.

---

[21] See also VAN WIERINGEN, *Isaiah 38–39*, 31. *Pace* E.W. BULLINGER, *Figures of Speech Used in the Bible* (London 1898 [reprint: Grand Rapids, MI 1968]) 707, who interprets vv. 21-22 as a *hysterologia* (= the first thing is mentioned last).

[22] It is significant that, concerning the sign, Hezekiah does not ask whether the Lord will heal him (which is the case in the so-called parallel text of 2 Kgs 20,8). Hezekiah's question only concerns the ascent to the house of the Lord; in the Isaian narrative he has already been healed.

[23] It is interesting to note that H. WILDBERGER, *Jesaja*. Kapitel 28–39 (BKAT 10/3; Neukirchen-Vluyn 1982) 1447, wonders what reason there could be for having the narration end with a question.

[24] Not only do chapter 38 and chapter 39 have an open ending, but the entire Book of Isaiah also has an open ending; see further A.L.H.M. VAN WIERINGEN, *The Reader-Oriented Unity of the Book Isaiah* (ACEBT Supplement Series 6; Vught 2006) 194-203.

The Assyrian threat and the deliverance from it are narrated in Isaiah 36–37 in two stages: 36,1 – 37,9a describes the first stage, and 37,9b-38 the second stage [25]. After the Assyrian threats, an ascent by Hezekiah to בית יהוה is mentioned in both stages (Isa 37,1 and 37,14). In both accounts of the ascents, the theme of praying is mentioned: in Isa 37,3-4 the noun תפלה is used in v. 4, and in 37,15-20 the verb פלל is used in v. 15. In both stages, an answer by God follows upon this praying, expressed via the prophet Isaiah respectively in 37,6-7 and 37,21-35, and the realization respectively in 37,9a and 37,36-38.

The second stage is an intensification of the first stage. Whereas in the first stage Assur's defamatory language is repeatedly present in 36,1-10.12-22, in the second stage Assur's defamatory language is only found in a small number of verses, namely 37,9b-13. Compared to the second stage, the presence of Assur's defamatory speech in the first stage is emphasized using several literary features. Assur uses biblical semantics in an incorrect way. In vv. 16-17, Assur promises a land, depicted as a "blessing" (ברכה), which seems to be even more beautiful than the biblical land flowing with milk and honey (cf. Deut 33,28; Jer 5,17; Mi 4,4). Assur makes use of various communication strategies to reach as many listeners as possible: he changes from the *lingua franca* Aramaic to the regional language of Judea (see especially Isa 36,11 which contains the reaction of Eliakim and his colleagues), and alternates from the singular (v. 5, בטחת), referring to King Hezekiah, to the plural (v. 7, בטחנו), apparently referring to all the inhabitants of Jerusalem [26].

This intensification concerns not only Assur but also Hezekiah. Whereas, in the first stage, the movement to the house of the Lord is indicated by using the neutral verb בוא ("to come", 37,1), in the second stage the technical verb עלה ("to go up", 37,14) is used [27].

---

[25] Cf. R.H. O'CONNELL, *Concentricity and Continuity.* The Literary Structure of Isaiah (JSOTSS 188; Sheffield 1994) 114, although with different subelements. See also BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39*, 468. *Pace* BEUKEN, *Isaiah*, 341-344; BEUKEN, *King Diseased and Healed*, 372-374, who does not observe the two stages, but instead distinguishes five dialogue scenes (36,4-10.11-21; 36,22 – 37,7; 37,8-13.14-35).

[26] See also L.J. DE REGT, *Participants in Old Testament Texts and the Translator.* Reference Devices and their Rhetorical Impact (SSN 39; Assen 1999) 46.

[27] The word-play with the prepositions אל ("to") and על ("against") in Isa 36,10 should probably be understood against this background as well. Only

During his first ascent to the temple, Hezekiah does not pray himself, but he asks Isaiah to do so; on the other hand, during his second ascent, it is Hezekiah himself who prays.

Whereas the length of the Assyrian defamatory tone decreases, the length of the answer to the prayer through the prophet Isaiah increases. In the second stage, this answer (אות in 37,30) is even accompanied by a sign.

Whereas, at the end of the first stage, only a rumour occurs [28], indeed provoking a reaction from Assur but not resulting in any deliverance for Jerusalem, the definitive deliverance from Assur takes place in the second stage at the end of the narration in Isaiah 36–37: the army is destroyed by the messenger of the Lord (vv. 36-37); and further, not without *humour noir* [29], the Assyrian King is killed by his own sons in the Assyrian temple of the idol Nisroch (v. 38). Whereas King Hezekiah's contact with God results in deliverance and life, the King of Assur's contact with his idol results in violence and death.

This narrative structure serves to prepare for both the ellipsis between vv. 14 and 15 in the poem, and for the open ending of the narrative of chapter 38.

The ellipsis involves the "direct" contact between the Lord and Hezekiah: the answer to Hezekiah's prayer is present in the text without being narrated. Similarly, no direct contact is ever narrated in Isaiah 36–37. Even in the second stage, the contact between Hezekiah and the Lord is not "direct" but rather mediated by the prophet Isaiah. In this way, the mediated contact in the second stage and the direct contact in the poem via the ellipsis are parallel.

The open ending of chapter 38 is easily solved, based upon the (double) happy end at the narrative conclusion of chapter 37, and based on Hezekiah's two ascents up to the temple. An ascent up to the temple, as suggested in the form of a question at the end of chapter 38, should be able to be realized. Nevertheless, this ascent

---

the older commentaries seem to notice the difference between these prepositions; see e.g. J.A. ALEXANDER, *Commentary on the Prophecies of Isaiah* (New York 1846-1847, [2]1874-1875, [reprint: Grand Rapids, MI 1976]) 48.

[28] See also M. AVAUX, "La Mention de Taharqa en 2 Rois 19,9 ≈ Is 37,9", *AIPh* 20 (1968-72) 31-43, here 39-40.

[29] This black humour is already present in Isa 37,18 in the expression ואת־ארצם ("and their own land") as object along with all the lands that have been defeated by Assur, which means that Assur is destroying all lands, including its own land; cf. WILDBERGER, *Jesaja*, 1427.

is not something obvious. In Isaiah 36–37, two ascents by Hezekiah are necessary, and only the second one contains Hezekiah himself praying. The final words על־בית יהוה (v. 20) place the poem outside of the temple. In this way, the open ending of the narration in chapter 38 is confirmed by the conclusion to the poem [30].

Hezekiah's poem and prayer in Isaiah 38 are prepared for by Hezekiah's prayer in Isaiah 36–37. What Hezekiah, in the poem, fears may happen to him, in fact happens to the King of Assur. The verb נסע ("to break off"), which the "I"-figure uses in the poem in v. 12 to indicate the end of his life, indicates Assur's withdrawal in Isa 37,37 [31]. The use of the noun בקר ("morning") should be mentioned here as well. Whereas the "I"-figure in the poem fears there will be no morning for him (v. 13; cf. v. 12), it appears that there is no morning for the King of Assur (37,36).

In the prayer in Isa 37,15-20, Hezekiah uses some words which are also used in the poem in 38,10-20. He indicates God by using the word חי ("living", 37,17), which is actually a core lemma in the poem indicating the life both of the "I"-figure and of the group surrounding him (38,11.12.16.19). This group is further indicated by the similar words יושבים (37,16 and 38,11) and אדם (37,19 and 38,11). In his prayer, Hezekiah asks God to see, using the word עינים (37,17), which is used in the same way in the prayer in 38,3 (used also in the poem, v. 14). The same verb ישע ("to rescue") is used in 37,20 and 38,20 to indicate the deliverance.

All these semantic similarities also support the function of the poem within the context of Isaiah 36–37. On the one hand, they prepare for the contact between the Lord and the "I"-figure and for his rescue by the Lord. On the other hand, they continue the non-direct contact between Hezekiah and the Lord, leaving a direct contact between the "I"-figure, indirectly identified with Hezekiah in 38,9, and the Lord to be expressed only by the use of ellipsis [32].

---

[30] For the contrast between King Hezekiah and the King of Assur, see W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 28–39* (HThKAT; Freiburg 2010) 374.

[31] The verb נסע ("to break off") in Isa 37,8 can be considered to be a preparation for its use in 38,12.

[32] Cf. J.W. WATTS, "Biblical Psalms outside the Psalter", *The Book of Psalms.* Composition and Reception (eds. P.W. FLINT – P.D. MILLER) (OTS 99; Leiden 2005) 288-309, here 291, 293, who has pointed out that so-called "insert hymns" are often used to highlight divine support in favour of the "I"-figure in the "insert hymns".

The relation between Hezekiah and the community is represented by setting in parallel the threatened Jerusalem (Isaiah 36–37) and the deceased King (Isaiah 38): there is neither a future for the King without the community (the narrative of Isaiah 36–37), nor a future for the community without the King (the narration in Isaiah 38). The poem deals with the establishment of this mutual relationship. In this way, the poem and the poem's narrative context in chapters 36–38 also complement each other.

In sum, the intensification of the first stage in the second stage prepares for the ellipsis in the poem and the open ending of chapter 38. The ellipsis is prepared for by the absence of direct contact between Hezekiah and God, although they are in contact with each other via the prophet Isaiah. The non-open ending of chapters 36–37 gives the information necessary to resolve the open ending of chapter 38.

V. Textual context 3: the poem and chapter 39

Isaiah 39 is also a narration with an open ending. However, this open ending is brought about by surprising changes within the characters' relations to each other. In chapters 36–37 and in chapter 38, including the poem in vv. 10-20, Hezekiah has established a direct and praying relationship with the Lord, and this direct relation between the Lord and Hezekiah is further indicated by the ellipsis. However, none of these relationships remain in chapter 39. Here there is absolutely no contact between Hezekiah and the Lord. Parallel to this, the interaction with the prophet Isaiah no longer takes place at Hezekiah's request. On the other hand, Hezekiah enters into a relation with Babel. This contrasts with his avoidance of direct contact with Assur, as can be found in chapters 36–37: Hezekiah gives Babel a warm welcome and shows everything to Babel. The direct speeches constituting this relation between Hezekiah and Babel are present in the narration as an ellipsis. Even when the prophet Isaiah inquires about what Babel has said (v. 3), there is no direct speech expressing the content of the contact between Babel and Hezekiah. Isaiah 39 is a parallel of the ellipsis in the poem, but it concerns a different addressee, namely Babel instead of God who is the addressee in the poem's ellipsis.

The open ending takes shape in three ways. Firstly, the narration in Isaiah 39 relates that Babel comes to Jerusalem and, in contrast to Assur, even enters into Jerusalem, but it does not mention that Babel ever departs. After the narration in Isaiah 39, Babel still seems to remain present in Jerusalem.

Secondly, in v. 6, the prophet Isaiah announces an exile to Babel. This exile concerns the house to which Hezekiah belongs: both possessions and sons are involved. However, in the narration itself, this announcement is not realized.

The third element in the open ending of chapter 39 deals with the days of Hezekiah. Using the word יום in v. 8b, Hezekiah positions himself between the two points in time found in Isaiah's announcement in v. 6, also indicated by the word יום: the ימים באים ("the days to come") and the היום הזה ("this day"). However, the end of these days of Hezekiah is not narrated [33].

The word יום is an important expression in the Book of Isaiah. By means of the days of the Kings (used in the "headings"), the word יום determines the structure of chapters 1–39 [34]. In view of this, the open ending is also strengthened by the prepositional phrase found at the beginning of the narration, which uses not the standard word יום but the word עת ("time", v. 1).

The word יום ("day") is used in the poem in Isa 38,10-20 in a way parallel to how Hezekiah uses it. The poem places itself in a now-moment ("היום, today", in v. 19), with which כל־ימי חיינו ("all the days of our life", v. 20) begins. The end of these days is not mentioned in the poem either.

In sum, chapter 39 retains every aspect of the contact between Hezekiah / the "I"-figure and the Lord that occurs previously in chapters 36–38. The poem supports this reversal especially through the ellipsis found between vv. 14-15. Just as the poem uses this ellipsis in dealing with the Lord, so chapter 39 uses an ellipsis in dealing with Babel. Whereas the effect of the ellipsis in the poem is the continuation of days of the living who form the community, including the "I"-figure (Isa 38,20), the effect of the ellipsis in chapter 39 is exile, however not for the entire community but only for Hezekiah's house. To emphasize the contrast between the poem and

---

[33] See VAN WIERINGEN, *Isaiah 38–39*, 32.

[34] See VAN WIERINGEN, *Reader-Oriented Unity*, 55-66. The headings containing the name of a King are found in Isa 1,1 (combined with the word יום); 38,9.

Isaiah 39, the exile is positioned in time using the same temporal indications in 39,6 as in the poem, thus creating an open ending to chapter 39 [35].

Tilburg University
Warandelaan, 2
NL-5037 AB Tilburg

Archibald L.H.M. VAN WIERINGEN

SUMMARY

This article offers a close reading of the *Writing of Hezekiah* (Isa 38,10-20) and describes the development of both the relation between the "I"-figure and the Lord and that between the "I"-figure and the community. An "ellipsis" between vv. 14 and 15 plays a prominent role. Furthermore, the article demonstrates that the developments in the "I"-figure's relations in the poem fit well within the poem's context (chapters 36–39). The ellipsis in the poem is connected to the open ending of chapter 38, to the happy conclusion of chapters 36–37, and to the open ending of chapter 39.

---

[35] I am greatly indebted to Drs. Maurits J. Sinninghe Damsté (Stadskanaal, the Netherlands) for his correction of the English translation of this article.

Annunciations to Mary in Luke 1–2

The initial, all-too familiar scenes opening Luke's narrative (1,5-25 and 1,26-38) are commonly known under the titles "Annunciation to Zechariah" and "Annunciation to Mary", or "Annunciation of John's Birth" and "Annunciation of Jesus' Birth" respectively. Cohering in Luke's use of the literary form of birth annunciation (Geburtsankündigung) [1], the two stories recount the annunciation of the miraculous birth of a portentous child to a parent by the same heavenly messenger, Gabriel.

Features such as the arrival of a messenger, the identification of the addressee, and the delivery of the message are easily discernible in both 1,5-25 and 1,26-38, providing for the commonality of the two pericopes [2]. In lieu of comparing the annunciation to Mary with

---

[1] In what has become a standard tool for work on the infancy narratives, R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah.* A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke (New York 1993) 252, understands the wider segment 1,5-56 as "[t]he first diptych [of the infancy narrative], based on annunciations [...]". W. ECKEY, *Das Lukasevangelium.* Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband I: 1,1 – 10,42 (Neukirchen-Vluyn 2004) 65, speaks of 1,5-56 as the "Ankündigungsteil" within the infancy narrative. For A.T. LINCOLN, "Luke and Jesus' Conception: A Case of Double Paternity?", *JBL* 132 (2013) 639-658, here 643, the two stories "both follow the pattern of annunciations in the Jewish Scriptures". Many others lend their assent. A well-known departure from this near consensus is K. STOCK, "Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)", *Bib* 61 (1980) 457-491, here 490-491, who concludes his analysis of Lk 1,26-38 by championing the view that the narrative allows itself "am ehesten als die Berufung Marias bezeichnen". For a canvassing of opinion on the literary form of the narratives, consider, *inter alios,* N.C. CROY – A.E. CONNOR, "Mantic Mary? The Virgin Mother as Prophet in Luke 1.26-56 and the Early Church", *JSNT* 34 (2011) 254-276, here 255-259; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo.* La verità del Natale al di là dei miti (Torino 1985) 130-138; M. ORSATI, "L'annuncio a Maria della nascita di Gesù: Lc 1,26-38", *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli* (ed. M. LÀCONI) (Corso di studi biblici 5; Torino 1994) 473-492, here 476-478; C. PELLEGRINO, *Maria di Nazaret, Profezia del Regno.* Un approccio narrativo a Lc 1,34 (AnBib 206; Roma 2014) 57-90.

[2] The annunciation character of the first story arises quickly within the narrative flow. After describing the appearance of the angel (1,8-12), Luke has the angel speak directly to Zechariah (1,13a) and reveals the content of his message (1,13b-17). The identification in 1,13a of the subject of speaking

that to Zechariah, this article takes a different direction. It argues that some of the subsequent scenes exhibit thematic affinity with 1,26-38 in that — though cast in a variety of literary forms — they feature certain characteristics of annunciation. Specifically, this investigation, by focusing on a synchronic reading of Luke 1–2, proposes that in a sequential order of pericopes the shepherds in 2,8-20, Simeon in 2,22-35, and Jesus himself in 2,41-52 announce to Mary what was not made known to her by Gabriel in 1,26-38 and so extend the christological silhouette painted in the initial annunciation. All (and only these) characters in their respective scenes, through the act of speaking to Mary, align themselves with the angel who was sent to announce the birth and the future significance of her son [3]. The analysis proceeds in four sections (I. 1,26-38; II. 2,8-20;

(ὁ ἄγγελος), the reference to the addressee (πρὸς αὐτόν), and the use of a *verbum dicendi* (εἶπεν) to express the act of the angel point to the annunciation aspect of the scene. The unfolding of the plot line contains clues that provide further evidence for sustaining that annunciation is of utmost relevance to the story. When Zechariah demands a sign (1,18), the angel speaks again (καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ) and delivers the second part of his message (1,19-20). In those verses, as M. COLERIDGE, *The Birth of the Lukan Narrative.* Narrative as Christology in Luke 1–2 (JSNTSup 88; Sheffield 1993) 42, observes, the angel "speaks [...] more personally than in vv. 13-17", and his words καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σὲ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα indicate, as M.B. DINKLER, *Silent Statements.* Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke (BZNW 191; Berlin 2013) 73, underscores, "that God sent him for the express purpose of speaking good news". Besides divulging his identity and credentials, Gabriel's locution in 1,19 contains a double emphasis on the act of heralding as the specific goal of his mission (infinitives λαλῆσαι and εὐαγγελίσασθαι following on ἀπεστάλην), with each infinitive complemented by a second person singular pronoun (πρὸς σέ and σοι) referencing the priest as the addressee of the message. That the act of annunciation plays no subsidiary role is proven by yet another sentence coming from the angel's mouth (1,20). Resuming the personally tinted second half of his speech, Gabriel declares that Zechariah will be silent and unable to speak, and furnishes the reason for such a penalty: ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου. The oracle in 1,13-17 is now identified as οἱ λόγοι μου and so Gabriel's own rhetoric reveals that the message communicated to the priest is in fact his own message. The words οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου further underscore the annunciation role of the angel. In sum, the repertoire of annunciation elements in 1,5-25 is notable and lends itself to rather easy identification.

[3] "Annunciation" in this article is not put forth as a term designating the literary form of the texts at hand. Nor is it to be applied indiscriminately as

III. 2,22-35; IV. 2,41-52), leading to the conclusion (V) that it appears entirely justified to speak of four annunciations in Luke 1–2. The first annunciation represents the point of departure for the central portion of this article.

I. Annunciation to Mary by Gabriel (1,26-38)

The second episode in Luke, unlike the first, begins directly with the sending of the same angel under divine dispatch to Mary in the town of Nazareth. The encounter between Gabriel and the virgin is staged as the angel's arrival to her, with the verb of movement used to express the action of the angel (1,28a εἰσελθών). Their dialogue begins with the angel's greeting (1,28b). Mary's reaction to what she hears is reported in the following verse (1,29).

The divine envoy resumes speaking in 1,30a, and at this juncture the aspect of annunciation emerges. As was the case in the previous episode, the identification of the messenger (ὁ ἄγγελος), the reference to the addressee (αὐτῇ), and the use of a *verbum dicendi* (εἶπεν) converge to indicate that an annunciation is starting to unfold. Its content is then teased out in 1,30b-33. After the assurance to Mary not to fear and the reference to her finding grace with God, the texture of the oracle (1,31-33) is woven out of a string of eight verbs in future tense with varying subject and content. This shows that Gabriel is in the process of delivering a message: he announces the performance of future actions by different characters. With Mary as the subject, the first three verbs (συλλήμψῃ, τέξῃ, καλέσεις) point to her future acts of conceiving, bearing, and naming the boy and so underline her unique and privileged role with respect to the child to be born. As the first piece of information in 1,31, the angel

---

an artificially contrived designation for any other scene in the remainder of Luke's narrative in which one character says something to another. Confined to the purview of Luke 1–2, the term captures the dynamic present in 2,8-20; 2,22-35; 2,41-52 — in addition to 1,26-38 — that consists of the appearance of a divinely-sanctioned messenger who addresses Mary on the identity of her son. Such articulation of the three texts serves both to distinguish them from other scenes in the infancy narrative and to link them with the first, angelic annunciation.

tells the virgin that she will conceive and bear a son and name him Jesus. For the moment the relationship Mary-Jesus appears in the forefront of the message. The next two verbs (1,32a) shift attention more particularly to Jesus by taking him as the subject and referring to him as one destined to be great (ἔσται) and to be called the son of the Most High (κληθήσεται), another piece of information for Mary. Next she learns (1,32b-33a), hearing the sixth verb in the future tense, that God — injected here as the new subject — will give Jesus the throne of David (δώσει) and that Jesus will reign over the house of Jacob forever, as the seventh verb promises (βασιλεύσει). The rapid succession of verbs is brought to a close with the assertion in 1,33b — expressed as it is through the eighth verb in future tense, with τέλος as the subject — that there will be no end to Jesus' rule (οὐκ ἔσται). As the Lucan narrative has it so far, in the first part of his message Gabriel announces that Mary is to become the mother of the Davidic Messiah whom she is to name Jesus. The statements of this announcement are couched in traditional language inspired by the classic statements of the Davidic promise found in 2 Samuel 7 and Psalm 89 [4]. Pietsch summarizes the content of 1,31-33 well: "Die Verse stehen zunächst noch ganz innerhalb der jüdischen und frühen judenchristlichen Messiaserwartung, in deren Vorstellung und Sprache der Engel die Messiasrolle des Kindes ankündigt" [5].

The second part of the angel's speech is elicited by Mary's question in 1,34 as to the how (πῶς) of what has just been foretold. Whatever the exact logic of the question in the narrative is [6], it serves "to give the angel the further opportunity to speak of the child's identity" [7]. Before spelling out the content of the second part

[4] See the chart in M.L. STRAUSS, *The Davidic Messiah in Luke-Acts.* The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology (JSNTSup 110; Sheffield 1995) 88-89.

[5] M. PIETSCH, *Dieser ist der Spross Davids.* Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheissung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum (WMANT 100; Neukirchen-Vluyn 2003) 267.

[6] See PELLEGRINO, *Maria di Nazaret, Profezia del Regno,* 203-311, for a recent assessment of the role Mary's query plays in the story.

[7] D.T. LANDRY, "Narrative Logic in the Annunciation to Mary (Luke 1:26-38)", *JBL* 114 (1995) 65-79, here 69. For L. LEGRAND, *L'Annonce à Marie.*

of the message, the evangelist in 1,35 adopts the same introductory frame as at the beginning of the first part in 1,30 in that he unambiguously and with the same vocabulary identifies the messenger (ὁ ἄγγελος) and the addressee (αὐτῇ), pinpointing the act of speaking as well (εἶπεν). The angelic annunciation is made to continue, and its next segment (1,35) contains two verbs in future tense that answer Mary's question from the preceding verse: the Holy Spirit will come upon her (ἐπελεύσεται) and the power of the Most High will overshadow her (ἐπισκιάσει). The exclusive vertical relationship God-Mary represents the content of this segment, just as the exclusive liaison Mary-Jesus defined the first segment in the first part of the annunciation (1,31). Thereupon the angel adds the final piece of information about the child to be born, again with a verb in future tense: he will be called (κληθήσεται) the son of God. Mary's query from 1,34 has been answered and the initial information about the promised child has been transmitted.

For the purposes at hand, it appears by all means necessary to scrutinize the final segment of the angel's speech in 1,37 and Mary's ensuing assent in 1,38. The reason is simple: both verses feature an explicit reference to what is spoken, expressed through the use of the noun ῥῆμα [8]. This reinforces the observation that annunciation forms a prominent strand in the narrative. In 1,37 the angel explains why Elizabeth was able to conceive: because no word (ῥῆμα) will be impossible with God. Although it may be rightly claimed that the term ῥῆμα "here [...] carries the Septua-

---

Une apocalypse aux origines de l'Évangile (LD 106; Paris 1981) 97, Mary's question is in the text "pour relancer le dialogue vers des explications plus profondes". F. BOVON, *Luke 1.* A Commentary on the Gospel of Luke 1:1 – 9:50 (Minneapolis, MN 2002) 44, is therefore right to assert that we are dealing with "a double announcement in 1:26-38". Or, one may follow J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I–IX).* Introduction, Translation, and Notes (AB 28; New York 1981) 337-38, in speaking of two stages in the child's identification.

[8] As shown by the statistic provided by N. NEUMANN, *Lukas und Menippos.* Hoheit und Niedrigkeit in Lk 1,1 – 2,40 und in der menippeischen Literatur (NTOA 68; Göttingen 2008) 152, Luke's infancy narrative features the highest concentration of the noun ῥῆμα in the NT (Lk 1,37.38.65; 2,15.17.19.29.50.51). Even though it must be conceded that, obviously, not every instance stands for an annunciation, the cluster of ῥῆμα occurrences indirectly confirms the importance of annunciation in these chapters.

gintal nuance of Hebrew *dābār,* 'word, matter, thing'" [9], a suggestion with a good degree of probability can be advanced in view of the immediate literary context that this noun in Gabriel's mouth is co-referential with his announcement to Zechariah in 1,13-17 and to Mary in 1,31-33.35. On this reading, the angel claims that no message (πᾶν ῥῆμα) originating from God — however surprising its contents may sound to its recipient — will be powerless. A message about the gift of a son has already been transmitted to the elderly priest wed to a barren wife. Elizabeth's subsequent conception and giving birth provide sufficient proof of the efficacy of the angel's words. Another message about the birth of a son has just been given to a virgin — and neither will this annunciation be ineffective. This understanding of the noun ῥῆμα and the whole sentence in which it appears has the advantage of suggesting a convergence of meaning between its use in 1,37 and 1,38. Taken this way, the word ῥῆμα on Gabriel's lips (1,37) and in Mary's reply (1,38) refers to the divine announcement, and thus the two sentences, as Jung suggests, "form a pair" [10]. In Mary's reply the foregoing sentences (1,30b-33.35-37) making up the message are unambiguously identified as the angel's words (τὸ ῥῆμά σου), underscoring the act of speaking on the part of the angel. Mary's words expressing her concurrence intimate that she has understood the content of his message. The qualification of the angel's ῥῆμα with the personal pronoun σου functioning as a possessive identifies the announcement as the angel's own speech and so produces an echo to a similar assessment of the angel's words in 1,5-25. In 1,38 Mary evaluates the angel's message as τὸ ῥῆμά σου (definite noun + possessive pronoun); this creates a match with the angel's own words to Zechariah in 1,20, where he chides him for not believing τοῖς λόγοις μου (definite noun + possessive pronoun).

The foregoing analysis would not be complete without glancing briefly at another text in which the aspect under discussion receives yet another explicit formulation. In 1,39-56 Luke reports Mary's visit to Elizabeth, a pericope immediately following the annunciation and crafted for the most part as a verbal exchange between the

---

[9] FITZMYER, *Luke*, 352.

[10] C.-WAM. JUNG, *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative* (LNTS 267; New York 2004) 120.

two women. Elizabeth's speech (1,42-45) culminates in a macarism on behalf of Mary (1,45): καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου. The macarism makes a retrospective reference to the angel's announcement and Mary's compliance with the words of the Lord, expressing these as τὰ λελαλημένα αὐτῇ παρὰ κυρίου. The participle with the morpheme λαλ- referring to the things said, the dative αὐτῇ standing for the recipient of the words, and the genitive of agency παρὰ κυρίου indicating the author of the words converge to make clear that the Lord (through his messenger) has spoken to Mary, and so the repeatedly stressed aspect of annunciation in 1,26-38 is corroborated once again. Elizabeth knows that the Lord has spoken to Mary and explicitly points to this action of speaking in her praising Mary's faith in the words of the Lord [11]. The Lord is the one who has spoken and Mary the one who must have heard and, as a consequence, believed the words — Elizabeth's words in 1,45 further support the repeatedly-gained impression that annunciation is the dominating thread in 1,26-38.

To summarize, in 1,26-38 the evangelist recounts the first annunciation concerning the identity of the main hero of the gospel. The annunciation is communicated by the angel sent from God, is addressed to the mother, and is crafted as a mosaic of christological affirmations. With the chart below outlining the key components of the above analysis, a concluding remark in this section might circumspectly add that the angel has not painted the full christological profile. Other characters at further stages will apprise Mary of what she does not yet know about the identity and mission of her son.

---

[11] Elizabeth's words καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου function as a narrative assessment of Mary's reaction expressed in the sentence γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Although the terminology of faith was not used in 1,26-38, it is in this sort of language that Mary's submission to the words of the angel is interpreted by her relative as an act of faith. Elizabeth's words at the same time signal the equation between the angel's words and the Lord's words. The narrative logic has it that τὰ λελαλημένα παρὰ <u>κυρίου</u> in 1,45 is a perfect match to τὸ ῥῆμά <u>σου</u> in 1,38.

messenger	act of speaking	addressee	message
1,30 ὁ ἄγγελος	1,30 εἶπεν	1,30 αὐτῇ	1,30 εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ
			1,31 συλλήμψῃ
			τέξῃ υἱόν
			καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν
			1,32 οὗτος ἔσται μέγας
			υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται
			δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυίδ
			1,33 βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ
			τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος
1,35 ὁ ἄγγελος	1,35 εἶπεν	1,35 αὐτῇ	1,35 πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ
			1,35 δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι
			τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ

II. Annunciation to Mary by the shepherds (2,8-20)

The episode of Jesus' birth in 2,1-7 gives way to the one describing the aftermath of the birth in 2,8-20 with a heavenly angelic speaker and a group of proclaiming shepherds as its main protagonists. The fundamental narrative dynamic of the passage consists of a message about the birth of Jesus and his identity, transmitted first from an unnamed angel and the accompanying angelic host to the shepherds, and then from the shepherds to those present at the birth scene, including Mary. In conjunction with 1,26-38, the pericope in 2,8-20 contains demonstrable characteristics of another annunciation to Mary, with the shepherds in the role of messengers. The argument holds that in this episode she becomes the recipient of another message about the identity of her child, this time channeled by the shepherds who arrive at the birth scene as bearers of the angel's tidings.

The annunciation character of the scene starts to surface in 2,10 in which the angel opens up his proclamation to the startled group (καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος). The evangelist reports the angel's direct speech beginning in 2,10b. The act of annunciation receives explicit highlighting through the spokesman's own words (ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν). What the angel announces is the birth in the

town of Bethlehem of a savior who is Christ the Lord. It may come as a surprise that the angel in his pronouncement does not move beyond the bare essentials — the shepherds learn that the child born is σωτήρ, the title defined through a parenthetical relative clause (ὅς ἐστιν) as χριστὸς κύριος [12]. The evangelist's conscious procedure of highlighting the terminology of salvation while leaving out additional details about the role the child is to play is well perceived by Radl: "Dabei konzentrieren sie sich [the angel and the angelic host] auf den Retter als solchen, ohne weitere Angaben zur Person zu machen. Sie nennen weder seinen Namen noch den seiner Eltern noch den seiner Heimatstadt. Es geht ausschliesslich um das Heil für Gottes Volk [...]" [13].

The simultaneous intervention of the angelic host and its praise in 2,13-14 cannot be relegated to the margins in this discussion. Appearing suddenly alongside the angel, the angelic host adds its voice (λεγόντων) to the angel's announcement [14], with the result that the messages of the angel in 2,10-12 and the choir in 2,14 "are seen to be continuous and complementary visions accorded the shepherds" [15]. What emerges from a deliberate yoking of two proclamations is a combined angelic discourse. The single angel's glad tidings of the birth of σωτήρ precedes the chant of the heav-

---

[12] The string of titles σωτήρ, χριστός, κύριος leads S. SCHREIBER, *Weihnachtspolitik.* Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82; Göttingen 2009) 176, to summarize its import: "In den Versen 10-11 finden die Leserinnen und Leser der Erzählung erneut in massiver Konzentration das Vokabular aus den Gedankenkreisen der jüdischen Gesalbtenerwartung und der hellenistischen Herrscherverehrung vor". The noun κύριος adjoining χριστός in the double title χριστὸς κύριος, as STRAUSS, *The Davidic Messiah in Luke-Acts*, 116, has it, "refers to messianic lordship — the authority and dominion which the Christ deserves and possesses". C.K. ROWE, "Luke–Acts and the Imperial Cult: A Way Through the Conundrum?", *JSNT* 27 (2005) 279-300, here 296, also notices the unification of the two titles: "The Messiah is the Lord, and thus is Jesus' messianic status inextricably bound with his identity as κύριος".

[13] W. RADL, *Der Ursprung Jesu.* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2 (HBS 7; Freiburg 1996) 151-152.

[14] Correctly, B. OLSSON, "The Canticle of the Heavenly Host (Luke 2.14) in History and Culture", *NTS* 50 (2004) 147-166, here 157, identifies the narrative function of 2,13-14 to be "an amplification of the revelation to the shepherds".

[15] R.J. DILLON, *The Hymns of Saint Luke.* Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1–2 (CBQMS 50; Washington, DC 2013) 98.

enly chorus (2,14 ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας) announcing the soteriological effect of the birth for a group profiled as ἄνθρωποι εὐδοκίας. Learning that peace is the first gift deriving from the savior's birth, the shepherds in turn become the conduit for dissemination of the message just received as they visit and proclaim it at the birth scene.

Besides mentioning their decision to journey to Bethlehem (2,15 διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλέεμ; 2,16 ἦλθαν σπεύσαντες), their discovery of Mary, Joseph, and the infant at the manger (2,16 ἀνεῦραν; 2,17 ἰδόντες), and their return from Bethlehem (2,20 ὑπέστρεψαν), the evangelist makes them into personae who announce to Mary and others the things proclaimed to them. Annunciation by the shepherds occupies the center of this segment. That the shepherds function, first of all, as the recipients of the angelic communication — the segment 2,8-14 does not leave any doubt on the matter — finds ratification in the author's terminological choices in the opening (2,15) and in the closing (2,20), as well as in the middle (2,17) of the second segment of the passage. No less than three times does the text point up the act of speaking to the shepherds. In 2,15b Luke shows them discussing among themselves: they decide to set out for Bethlehem to see the thing announced to them by the Lord (ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν). The use in their direct speech of the verb γνωρίζω with the Lord as the subject coupled with the dative ἡμῖν shows the shepherds' keen awareness of the annunciation made to them. This motif serves as a cross-stitch, binding the opening and the closing of the segment 2,15-20, for in the last verse Luke summarizes that, upon their return, the shepherds praise God for all the things they have heard and seen καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς. This sentence, a caption-like summary of 2,9-14, takes up the theme of annunciation: they were the ones spoken to by the Lord. Both the beginning (2,15) and the end (2,20) of their journey are marked by the evangelist's notation of the (angelic) words addressed to them. The theme is also firmly placed in the middle section of the pericope (2,17) that describes the proclamation of the shepherds at the crib. The passive participle τοῦ λαληθέντος modifying the noun ῥῆμα is followed by the indirect dative αὐτοῖς referring to the shepherds, and as such it confirms the presence of the annunciation aspect: the shepherds inform their audience of the words spoken to them about the child. Still, a series of the three verbs of speaking (2,15 γνωρίζω; 2,17

λαλέω; 2,20 λαλέω) used in reference to the angel's action does not exhaust the range of the annunciation aspect present in this pericope. A verb from the opposite semantic domain (ἀκούω) in 2,20 with the shepherds as the subject portrays them as hearers of the angel's message. Upon their return, they glorify and praise God ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν. The cumulative effect of the elements just analyzed is clear: the shepherds are fashioned by the evangelist as the recipients of an angelic announcement.

An attentive examination of the middle section of the pericope provides a sufficient amount of evidence for claiming that its principal intent is to portray the shepherds as the transmitters and Mary as the recipient of the message. After references to discovering and seeing Mary, Joseph, and the child in 2,16-17a, the evangelist expresses the chief action of the shepherds by the finite verb ἐγνώρισαν followed by the prepositional clause περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου. The wording of the text does not leave any room for quibbling. The shepherds now do the speaking as they announce the speech made to them about the child. In making the shepherds the subject of the verb γνωρίζω in 2,17, the evangelist manages to make an intentional link to 2,15 in which the same verb was used with κύριος as the acting agent, and so the following dynamic emerges: as the Lord spoke to the shepherds, so they now assume the role of speakers. Referring back to 2,11.14, they announce the message spoken to them concerning the child, namely, that the child born is σωτήρ and χριστὸς κύριος and that his birth brings peace to the people of God's favor. By styling first the Lord (2,15) and then the shepherds (2,17) as the subject of γνωρίζω, the evangelist artfully constructs a transition from the heavenly to the earthly messengers, which Coleridge captures in the following comment: "The effect of the verbal link is to associate the shepherds with the angels" [16]. Diefenbach's perception is likewise accurate: "Die Hirten teilen den Eltern Jesu die Engelsbotschaft mit (VV. 16-18)" [17]. The functional assimilation of the

[16] COLERIDGE, *The Birth of the Lukan Narrative*, 148.

[17] M. DIEFENBACH, *Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente* (FTS 43; Frankfurt am Main 1993) 59. One may further cite F. JUNG, *ΣΩΤΗΡ.* Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NA 39; Münster 2002) 278, who speaks of "[d]ie Weitergabe der frohen Botschaft an die Eltern [...]". Among

shepherds to the angels as the initial speakers is further enhanced by the observation that in the whole passage the angels and the shepherds are the only characters to speak.

Strangely enough, the verb ἐγνώρισαν in 2,17 is not followed by a construction such as an indirect personal dative that would serve to identify the addressees of the proclamation — they are simply left out of the picture [18]. The sequence of verses 2,18-19, however, registers two different reactions to the utterance and so provides an answer to the query about the identity of the addressees. In 2,18 the identity of the hearers comes to expression in the rather vague formulation πάντες οἱ ἀκούσαντες, and their reaction is said to be that of wondering (ἐθαύμασαν). In contrast, the second reaction is predicated of Mary in 2,19, who appears to be included in the group of πάντες and yet (δέ) singled out by her attitude of treasuring the shepherds' words and pondering them in her heart. Three elements in the text betray that the annunciation performed by the shepherds forms the hinge of the passage. The active participle ἀκούσαντες standing for the listening stance of the whole group, the passive participle τῶν λαληθέντων referring to the things said by the shepherds, and the construction τὰ ῥήματα ταῦτα designating the same reality keep the aspect of annunciation in the forefront. Although not envisioning the shepherds as speaking directly to Mary (*verbum dicendi* + dative feminine personal pronoun), the text does not permit any conclusion other than that Mary hears their message, and it states that she stores it in her heart. She is indirectly depicted as the recipient of a new annunciation that passes from the angel through the shepherds to her, with its content as follows: the child that has been born is σωτήρ and χριστὸς

---

those who rightly notice the proclaiming function of the shepherds are J.T. CARROLL, *Luke.* A Commentary (NTL; Westminster 2012) 71-72; K.A. KUHN, "Beginning the Witness: The αὐτόπται καὶ ὑπηρέται of Luke's Infancy Narrative", *NTS* 49 (2003) 237-255, here 247; J. NOLLAND, *Luke 1:1 – 9:20* (WBC 35A; Dallas, TX 1989) 109; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca.* Commento esegetico e teologico (Roma 1992) 93; D. ZELLER, "Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung: Formgeschichtliche Untersuchung im Blick auf Mt 1f, Lk 1f", *Studien und Texte zur Formgeschichte* (eds. K. BERGER – F. VOUGA – M. WOLTER – D. ZELLER) (TANZ 7; Basel 1992) 59-134, here 124.

[18] As I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke.* A Commentary on the Greek Text (NIGNT; Grand Rapids, MI 1978) 113, comments: "It is not absolutely clear to whom the shepherds made known the saying about the child".

κύριος bringing peace to people of God's favor. The things announced by the shepherds at the birth scene (2,17 ἐγνώρισαν corresponding to 2,18 τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων/2,19 τὰ ῥήματα ταῦτα) equate in their content the words of the heavenly messengers (2,17 περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς referring to 2,10-11 εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος and 2,14 λεγόντων). From the news propagated by the shepherds Mary learns that her son is the savior, something Gabriel did not affirm about the child previously [19]. The personal profile of the child receives progressive amplification: the first annunciation essentially reveals to Mary that he is the Messiah, while the second casts him in the role of the savior. As bearers of the angel's message, the shepherds supplement Gabriel's annunciation by informing Mary of the savior identity of her son [20]. The foregoing analysis leads to the following conclusion:

---

[19] Inasmuch as the σωτήρ title was not woven into the fabric of Gabriel's announcement in 1,26-38 (and was consequently not passed on to Mary at that time), it must be maintained that it is only the angel in 2,11 who unveils the savior identity of the child. On this understanding, one may be reluctant to embrace the supposition made by M. WOLTER, "Die Hirten in der Weihnachtsgeschichte [Lk 2,8-20]", *Religionsgeschichte des Neuen Testaments.* FS Klaus Berger (ed. A. VON DOBBELER) (Tübingen 2000) 501-517, here 503: "[D]ie Engelrede [in 2,11] ist in dieser Hinsicht ausgesprochen redundant [...]".

[20] Stress on the language of salvation used by Luke in the course of his narrative makes its debut in Mary's exultation ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου in 1,47. Later in the narrative, Zechariah's benediction picks up the language of salvation, transposing it onto the christological plane as it speaks of the God of Israel as the one who ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν (1,69). The annunciation to the shepherds ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ in 2,11, transmitted as it is to Mary in 2,17-19, concretizes the oblique reference to the savior from 1,69. This dynamic finds accurate expression in the words of H.J. SELLNER, *Das Heil Gottes.* Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks (BZNW 152; Berlin 2007) 76: "Die dort [in 1,69] proklamierte Heilszuwendung Gottes in der Aufrichtung des Heilshorn wird nun explizit auf den eben geborenen Jesus bezogen. Insofern er es ist, der das von Gott herkommende Heil bringt, übernimmt er die Retterolle vom Vater (V47) und kann so legitimerweise selbst σωτήρ genannt werden. Das neugeborene Kind in der Krippe ist also jener Retter, der das in Lk 1 in den Bildern der Tradition so reich entfaltete eschatologische Heil verwirklichen wird". Even though the title σωτήρ referring to Jesus occurs elsewhere in Luke-Acts only in Acts 5,31 and 13,23, the cognate terms σῴζω, σωτηρία, σωτήριον pervade the fabric of the gospel. By employing the words from the semantic domain of salvation in conjunction with Jesus' activities, Luke details in what ways Jesus fulfills the implications of the

the shepherds' episode is articulated as a new annunciation scene in Luke's gospel — one in which the evangelist allots the role of informant to the shepherds [21], with Mary, as in the first annunciation, described as the recipient of the news. Still, as Luke's story unfolds further, it becomes clear that the annunciation of the shepherds is not the last one [22].

messenger	act of speaking	addressee	message
2,15 οἱ ποιμένες	2,17 ἐγνώρισαν	2,18 πάντες 2,19 Μαριάμ	2,17 περὶ τοῦ ῥήματος 2,11 σωτήρ/χριστὸς κύριος 2,14 εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας

III. Annunciation to Mary by Simeon (2,22-35)

As the action is relocated from Bethlehem to Jerusalem in 2,22, the city and its temple become the venue for yet another annunciation to Mary. It enlarges in a remarkable way the christological profile created by Gabriel in 1,26-38 and expanded by the shepherds in 2,15-20. Even though the episode is traditionally understood as Jesus' presentation or manifestation, it will be proposed that it bears all the hallmarks of a new annunciation to Mary pertaining to her son and herself, this time by the man named Simeon. Indeed, Kaut is unafraid to claim that the annunciation by Simeon amounts to "[d]as Sinnzentrum dieser Szene an heiligem Ort" [23],

title σωτήρ ascribed to him in 2,11 for the first time. In that verse the evangelist — save for mentioning peace in 2,14 as the first corollary of the savior's birth — is silent as to how Jesus will perform his task of a savior.

[21] Although found so frequently in the domain of popular Christian piety under the influence of the story of magi from Matthew, Luke does not ascribe the act of adoration to the shepherds. The verb προσκυνέω or its equivalents do not appear in the passage. C. BURCHARD, "A Note on ῬΗΜΑ in JosAs 17:1f.; Luke 2:15, 17; Acts 10:37", *NT* 27 (1985) 281-295, here 289, highlights: "Not a word about adoration of [...] the little savior".

[22] COLERIDGE, *The Birth of the Lukan Narrative*, 151, argues well: "After the shepherds' visit and revelation, Mary has more pieces than she had before, and she will have still more after each of the remaining episodes of the infancy narrative".

[23] T. KAUT, *Befreier und befreites Volk.* Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte (BBB 77; Frankfurt am Main 1990) 138.

and Radl champions the following: "Den Höhepunkt der Erzählung bilden die geheimnisvollen und ahnungsschweren Aussagen über das Kind (und vielleicht auch seine Mutter)" [24]. In addition, Koet notes that many scholars "den programmatischen Charakter dieser Verse für das lukanische Doppelwerk insgesamt betont haben" [25].

After noting the family's arrival in Jerusalem for presentation (2,22-24), the evangelist in a sudden switch starts to introduce a character whose principal role consists in delivering a new annunciation to Mary regarding the identity of the child. An irreducible ingredient in Luke's meticulous presentation of the man is a threefold emphasis on the Holy Spirit in 2,25b-27. Besides mentioning the Spirit's presence in Simeon (2,25b) and a previous revelation by the Spirit about seeing the Lord's Messiah (2,26), Luke depicts the man's arrival in the temple as taking place through the agency of the Spirit (2,27). The Spirit-oriented profile is therefore of consequence in that it accentuates Simeon as a man sent by God, not as someone with a self-adopted role of announcing. Such characterization serves to include him in the line of previous personae to function as messengers: Gabriel sent ἀπὸ τοῦ θεοῦ (1,26) in the first annunciation, and the shepherds who pass on the message made known to them by ἄγγελος κυρίου (2,9) in the second annunciation. The third annunciation scene also involves a character commissioned for his task by God.

Luke casts the man in the role of speaker by making him the subject of the verbs εὐλόγησεν and εἶπεν in 2,28b. This manœuvre starts to highlight the character's speaking function. Apart from 2,33 that features the parents' reaction to what has been said, the man's words comprise a relatively long section (2,29-35), falling into two parts (2,29-32 and 2,34b-35), as the identification of different addressees suggests. Whereas in the first part Simeon addresses God [26], in the second he turns his words to Mary. Although

---

[24] RADL, *Der Ursprung Jesu*, 229.

[25] B.J. KOET, "Simeons Worte (Lk 2,29-32.34c-35) und Israels Geschick", *The Four Gospels 1992.* Festschrift Frans Neirynck (eds. C.M. TUCKETT – G. VAN BELLE – F. VAN SEGBROECK – J. VERHEYDEN) (BETL 100; Leiden 1992) II, 1549-1569, here 1550.

[26] A.M. GARCÍA SERRANO, *The Presentation in the Temple.* The Narrative Function of Lk 2:22-39 in Luke-Acts (AnBib 197; Roma 2012) 176, writes: "This is the first time in the whole of the infancy narrative that a human character addresses God directly".

Jesus' mother is explicitly named as the addressee only in the second part in 2,34-35 (καὶ εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ) [27], her reaction in 2,33 to the utterance in 2,29-32 invites the conclusion that she overhears the first part of the message as well. In this sense, the two parts of Simeon's speech cannot be set in sharp polarity but create a two-panel annunciation to Mary, with the second segment explicitly addressed to her.

The first part of Simeon's proclamation addresses God, as shown initially by Luke's formulation εὐλόγησεν τὸν θεόν in 2,28 and subsequently by the vocative δέσποτα in the direct speech in 2,29. The correlation God-Simeon stands in the foreground in 2,29-30, with the speaker furnishing the reason (2,30 ὅτι) for his dismissal: his eyes have seen God's instrument of salvation. The accusative construction τὸ σωτήριόν σου is first qualified by the relative clause ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν in 2,31. The meaning of τὸ σωτήριόν σου is then elucidated by the appositional accusative noun φῶς governing εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν and δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ in 2,32. Differentiating between two groups (nations and Israel) without the implication of replacement or opposition, these expressions bespeak the worldwide significance of the salvation coming in Jesus. Simeon announces universal salvation, one available to all nations — Jews and Gentiles alike. As Schaefer representatively phrases it, "er benennt als Glieder, die am Heil Gottes partizipieren, sowohl die Heidenvölker als auch Israel" [28]. The first part of the speech essentially repeats the terminology relating to Jesus used by the angel in 2,11 (σωτήρ [2,11] → σωτήριον [2,30]) and elucidates its meaning by employing the term φῶς in reference to Jesus: as the instrument of God's salvation, this one is the light for the revelation of the Gentiles and for the glory of Israel. The novelty in Simeon's proclamation in contrast to the preceding annunciations is the inclusion of the significance of Jesus for the Gentiles. The previous, exclusively Is-

---

[27] RADL, *Der Ursprung Jesu*, 226, speaks of "die auffällige und namentliche Adressierung der Rede an sie in V. 34a [...]".

[28] C. SCHAEFER, *Die Zukunft Israels bei Lukas.* Biblisch-frühjüdische Zukunftvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11 (BZNW 190; Berlin 2012) 322. See also G. WASSERBERG, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt.* Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas (BZNW 92; Berlin 1998) 139-141.

rael-oriented annunciations are now supplemented by a proclamation of universal salvation. The plural noun ἔθνη appears here for the first time, precisely in the context of Luke's highlighting Jesus' significance for a group so designated. Whereas the angel in 2,11 identified the newborn Jesus as σωτήρ, Simeon insinuates a significant variation to the salvation vocabulary in that he sees in Jesus God's σωτήριον with corollaries not only for Israel but for the Gentiles as well [29]. In Simeon's mouth the terminology of salvation receives a peculiar slant — it is for the first time in Luke's narrative explicitly applied to the Gentiles [30].

Subsequently the evangelist records the parents' reaction (ἦν [...] θαυμάζοντες) to the tidings about the boy (ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ). Without featuring an explicit verb of hearing, the sentence in 2,33 singles out Joseph and Mary as listening to the pronouncements, even if the opening remark of the proclamation was plainly directed to God, and the evangelist did not show the parents to be the addressees of Simeon's words. The speech provokes the reaction of wonder among the parents of the child. The genitival construction περὶ αὐτοῦ standing for the child and the dative ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις referring to Simeon's annunciation identify the significance of the child — not the man's sudden appearance or his biographical characteristics — as the primary and the only stimulus for the puzzlement of the parents. The rationale for their reaction must be sought in their hearing the words about the universal salvific import of the child [31]. Having heard about the child from the mouth of Gabriel and the shepherds, Jesus' mother is informed

---

[29] H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium.* Erster Teil: Kommentar zu Kapitel 1,1 – 9,50 (HTKNT III/1; Freiburg 1984) 126, moves in the right direction: "Freilich überragt die Aussage, das Kind werde das Heil für alle Völker sein, das bisher Gesagte [...]". See also BROWN, *The Birth of the Messiah,* 444; COLERIDGE, *The Birth of the Lukan Narrative,* 171-172; DILLON, *The Hymns of Saint Luke,* 132; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 121; and others.

[30] The reference in 2,14 to the peace that results from the savior's birth and is granted ἀνθρώποις εὐδοκίας may be understood as the first, inchoative signal of a larger-than-Israel significance of the savior. See DILLON, *The Hymns of Saint Luke*, 110-119.

[31] D. RUSAM, *Das Alte Testament bei Lukas* (BZNW 112; Berlin 2003) 81, puts it aptly when writing that the amazement of the parents "ist innerhalb der Erzählebene zurückzuführen auf die im Nunc Dimittis des Simeon ausgesprochene Einbeziehung der Heiden in die Heilsgeschichte".

about him again, this time by Simeon — and his message provokes astonishment in her.

In his two-tier rendition of Simeon's disclosure the evangelist accentuates Jesus' mother as the addressee in 2,34-35. The accusative construction πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ following after the verb εἶπεν with Simeon as the subject stresses the fact that the ensuing segment of the speech is addressed to the mother (even though she overheard the previous part, too). Annunciation to Mary continues to unfold. Simeon introduces the second segment of his annunciation by focusing first on the child; he draws attention to it by employing οὗτος preceded by the marker ἰδού. The child is then the grammatical subject of κεῖται which is supplemented by two parallel constructions εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ and εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον and rounded out — after the aside pertaining not to οὗτος but to Mary in 2,35a — by the purpose clause ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί in 2,35b.

Resuming the Israel-oriented coloring of previous announcements, the second segment of Simeon's annunciation modifies it substantially by commencing with an enigmatic report that Jesus is appointed for the fall and rise of many in Israel. The statement generates a remarkable twist in the positively phrased Jesus-Israel relation delineated in the first two announcements. While the pairing of πτῶσις and ἀνάστασις in conjunction with πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ may be — and sometimes is — read consecutively as referring to a two-phase fate of a single group that falls first and then rises [32], most contemporary scholars understand the sentence as involving two contrasted groups — and therefore a split in Israel so palpably seen in the ensuing narrative of the gospel [33]. Hinting at public consequences of Jesus' appearance, Simeon affirms that there will be in Israel those who fall and those who rise because of

---

[32] See KOET, "Simeons Worte", 1557-1569. Recently, SCHAEFER, *Die Zukunft Israels bei Lukas*, 326-329, and DILLON, *The Hymns of Saint Luke*, 134, espouse this alternative.

[33] For example, BOVON, *Luke 1,*104; BROWN, *The Birth of the Messiah,* 461; S. BUTTICAZ, "Lk 1–2: Auftakt einer tragischen Geschichte? Christliche Identität im Gespräch mit Israel", *Infancy Gospels.* Stories and Identities (eds. C. CLIVAZ – A. DETTWILER – L. DEVILLERS – E. NORELLI – B. BERTHO) (WUNT 281; Tübingen 2011) 328-350, here 349; CARROLL, *Luke*, 79; COLERIDGE, *The Birth of the Lukan Narrative*, 174; FITZMYER, *Luke*, 422; J.B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge 1995) 70; L.T. JOHNSON,

Jesus. Taken this way, this part of the announcement seems consonant with its continuation expressed in the second εἰς clause that speaks of a verbal opposition to Jesus: εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον. Simeon identifies Jesus as a sign that will be spoken against. The syntactical partnership of the two εἰς clauses allows the assumption of a rough thematic overlap between them: those who will contradict Jesus may be sensed to be included among those who fall. In describing Jesus as σημεῖον ἀντιλεγόμενον, Simeon foretells the acts of verbal opposition to Jesus and thus rejection. The divine passive κεῖται is taken to indicate the divinely appointed necessity of the fall and the rise, and of the verbal opposition mentioned subsequently. In identifying Jesus as one destined to cause not only the rise but also the fall of many in Israel, coupled as they are with the statement on contradiction, Simeon's words represent a drastic departure from the previous annunciations. Neither the angel in 1,26-38 nor the shepherds in 2,15-20 indicated any sign of complication, let alone rejection or contravention, while announcing about the child. With the arrival of Simeon, to use Fitzmyer's words, "[t]he rejection of Jesus by his own people is already announced in the infancy narrative; and the chord now struck will be orchestrated in many ways in the Gospel proper [...]" [34].

In addition to announcing to Mary the facts hitherto unknown about her son, Simeon turns the spotlight on her also, as the words καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία most emphatically convey. The statement concerning Jesus' mother in 2,35a (beginning with καὶ σοῦ δέ) brings Mary's future into direct linkage with the sentence delineating Jesus' destiny in 2,34 (opened with οὗτος) [35].

The Gospel of Luke (SP 3; Collegeville, MN 1991) 55-57; H. KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK; Göttingen: 2006) 148-149; P. MAREČEK, "Simeonova slova v Lk 2,35a", *Studia Theologica* 4 (2013) 1-13, here 8-9; R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca.* Analisi retorica (Roma 1994) 109; NOLLAND, *Luke*, 121; A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC; Edinburgh [5]1922) 70; ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca,* 101; G. SANTI, *Luca* (Roma 1999) 107; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3; Regensburg 1955) 77-78; SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, 127-128; M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen 2008) 142.

[34] FITZMYER, *Luke*, 422-423.

[35] J. WINANDY, "La prophétie de Syméon (*Lc,* II, 34-35)", *RB* 72 (1965), 321-351, here 325, affirms: "[…] le cas de Marie est assimilé à celui de son Fils […]".

The sentence addressed to Mary serves to augment her portraiture within the annunciations. The inception of this phenomenon is to be found in the first annunciation. Next to the initial christological profile in 1,26-38, the focus on Mary was kept by the angel's use of five verbs in second person singular in reference to her in 1,30-31 (μὴ φοβοῦ, εὗρες, συλλήμψῃ, τέξῃ, καλέσεις). In the sequence of the last three verbs in the future tense one may perceive an announcement to Mary of her role. A comparable strategy of including Mary in the texture of the announcement appears in Simeon's words in 2,35 in which she is told that her soul represents a sphere through which a sword shall pass (διελεύσεται ῥομφαία). A link between Simeon's annunciation and Gabriel's annunciation underlining the figure of Mary is forged. In the first annunciation (1,26-38) Mary learns that she will be the one to conceive, bear, and name the child; in the third annunciation (2,22-35) she is informed, hearing the cryptic words about the sword in her soul, that she will not be left unaffected in the future. When Simeon describes Jesus as σημεῖον ἀντιλεγόμενον, in the next sentence he hints at the pain his mother will have to endure, implied by the image of a sword penetrating the soul [36]. In this final segment (2,34-35) Mary hears a daunting revelation regarding her son and herself as well.

The proposal has been put forward here that the episode conventionally known as the presentation of the Messiah bears unmistakable features of an annunciation, for Simeon's words occupy the epicenter of the episode. Simeon decisively adjusts Mary's understanding of the identity of her son by highlighting two remarkable additions to Jesus' mission. In contrast with the two preceding annunciations, Simeon — arriving in the Jerusalem temple — first informs Mary of Jesus' saving significance for ἔθνη. Second, Simeon furnishes Mary with a remarkably startling revelation that her son has been set to provoke the fall and the rise of many in Israel and

[36] The odd obliquity of Simeon's words causes the meaning of the image of the piercing sword to remain probably an open question. Mary's alignment with Jesus — syntactically secured by the οὗτος – καὶ σοῦ δέ tandem — implies that the sword in Mary's soul is an image of sharing the rejection of her son. WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 142-143, argues that no attempt to identify the referent behind the sword "wird der Metaphorik des Textes voll und ganz gerecht, und darum wird man nicht mehr sagen können, als dass Simeon Maria hier leidvolle Erfahrungen ankündigt".

to be a sign that others will contradict. None of this was revealed to her before. The Israel element functions as a link in the dialectic between the two panels in the annunciation. Jesus' significance extends beyond the group named as "your people Israel" to include the Gentiles, as the first segment in Simeon's speech brings out. With reference specifically to Jesus' divinely appointed mission in Israel, the second part bespeaks the division ἐν τῷ Ἰσραήλ. In sum, in virtue of Simeon's annunciation — schematized in the outline below — new christological perspectives gain entrance into the Lucan narrative (and to Mary's understanding of Jesus' identity).

messenger	act of speaking	addressee	message
2,28 αὐτός (Simeon)	2,28 εἶπεν	2,29 δέσποτα 2,33 (Mary)	2,30 τὸ σωτήριόν σου
			2,32 φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ
2,34 Συμεών	2,34 εἶπεν	2,34 πρὸς Μαριάμ	2,34 οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον
			2,35 καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία (ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί)

IV. Annunciation to Mary by Jesus (2,41-52)

The final episode to be examined is 2,41-52, the conclusion of Luke's infancy narrative. Its purpose, to follow Krückemeier, is the "aussergewöhnliche Bedeutung, die der Protagonist als erwachsener Mann besitzt, bereits in dessen Jugend vorausschauend abzubilden" [37]. However one classifies the episode along form-critical lines and whatever one claims the significance of the narrative to be, this article espouses the view that its configuration qualifies it as yet another example of an annunciation addressed to Mary. The

[37] N. KRÜCKEMEIER, "Der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lk 2.40-52) und die biographische Literatur der hellenistischen Antike", *NTS* 50 (2004) 307-319, here 317.

point of what follows is this: the episode recorded in 2,41-52 contains demonstrable elements bespeaking the fact that another character — in this instance paradoxically the boy Jesus himself — delivers a fresh piece of information to his mother concerning himself, one not divulged to her in the preceding annunciations. When he speaks for the first time, Jesus addresses his parents/mother and makes a revelation about himself. This observation should suffice to signal Jesus' inclusion among characters who function as announcers to Mary.

A further annunciation to Mary is embedded within 2,48b-50. Some plausibly argue that the episode peaks in this textual unit in general [38] and in Jesus' proclamation to his mother in 2,49 in particular [39]. The dialogue between the mother and the son begins in 2,48 with Mary's address to Jesus as the first discursive step. The second part of the dialogue is Jesus' response in 2,49 composed of two questions. The evangelist first highlights Mary as the one speaking to her son upon discovering him in the temple. Her statement includes a questioning of the boy's conduct (τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως;) and an announcement of their diligent search for him (ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε). The familial bond between the boy and the couple designated as πατήρ σου κἀγώ lies behind the rhetoric of the sentence that announces to Jesus the search for him conducted previously.

The ensuing verse (2,49) preserves the wording of Jesus' answer. Here the reason for including the pericope among annunciation scenes emerges with sufficient clarity. The coordination of a *verbum dicendi* with Jesus as the subject (εἶπεν) and a reference to the parents (πρὸς αὐτούς) betokens the act of annunciation. Jesus speaks to his parents — and the content of his reply indicates that he is making a revelation about himself. His statement is composed

---

[38] ECKEY, *Das Lukasevangelium*, 66, proposes: "Höhepunkt dieser Geschichte ist der Wortwechsel zwischen der Mutter und dem ihr in seinem Verhalten und Redden unbegreiflichen Gottessohn (2,48-50)". Similarly, B. HEININGER, "Familienkonflikte: Der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lk 2,41-52)", *"Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel"*. Studien zum lukanischen Doppelwerk (ed. C.G. MÜLLER) (BBB 151; Hamburg 2005) 49-72, here 64; KLEIN, *Das Lukasevangelium*, 152; ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 108.

[39] Among others, KAUT, *Befreier und befreites Volk*, 160, opines that the text "erweist sich in seiner Form als völlig auf das pointierte Wort im Munde Jesu V 49 konzentriert".

of two questions (τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;), with the logic between them captured as follows: the knowledge that he is ἐν τοῖς τοῦ πατρός should have spared the parents the pain experienced while searching for him. Jesus' question οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με; is in fact an annunciation — Jesus announces to his perplexed mother that he must be ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου. On this understanding, Jesus is not so much questioning their past failure to understand his whereabouts as he is revealing an aspect of his identity. The double use of a case of the personal pronoun ἐγώ (μου, με) and of the verb "to be" with Jesus as the implied subject in *accusativus cum infinitivo* εἶναί με indicates that the words in his mouth have strong personal — and therefore christological — coloring.

Despite the enigmatic character of Jesus' pronouncement in general and the exact referent behind τὰ τοῦ πατρός in particular, the basic telic force of Jesus' sentence resides in the affirmation of his filial relationship to the Father. The ambiguity of τὰ τοῦ πατρός is commonly noticed [40]. With acknowledgement of the gamut of varying appraisals of the exact translation of the phrase [41], the proposal advanced by Radl, who follows Mayser, may be adopted here [42]. These authors point out that the neuter plural article τά followed by the genitive of a person indicates "house" or "property, possession". On this understanding, Jesus would be informing his mother that he must remain completely in the possession of his Father. A similar proposal would be to understand the Father's business or affairs as the referent behind τοῖς [43]. The words would mean that "the claims of Jesus' heavenly Father outrank any human attachments […]" [44]. The necessity of Jesus' remaining in the possession of his Father is communicated by the first occurrence of the word δεῖ, "*terminus technicus* for the inexorable course of sacred [and

[40] H.J. DE JONGE, "Sonship, Wisdom, Infancy: Luke II. 41-51*a*", *NTS* 24 (1978) 317-354, here 335, notes: "The ambivalence of the sentence […] is probably not susceptible of a satisfactory rendering in any language".

[41] An overview of translation proposals, including additional bibliography, may be found in DE JONGE, "Sonship, Wisdom, Infancy", 331-337; HEININGER, "Familienkonflikte", 65-66; R. LAURENTIN, *Jésus au Temple.* Mystère du Pâques et Foi de Marie en Luc 2,48-50 (EB; Paris 1966) 38-72.

[42] See RADL, *Der Ursprung Jesu*, 245.

[43] Advocated by DE JONGE, "Sonship, Wisdom, Infancy", 335.

[44] BROWN, *The Birth of the Messiah*, 465.

Jesus'] history as charted by the divine will" [45], as Dillon has fittingly phrased it. As he opens his mouth for the first time in the gospel, Jesus proclaims to his mother that he must belong to the Father and his plan with whatever it entails.

Jesus' words appear in a pericope abounding in familial language (2,41 οἱ γονεῖς αὐτοῦ; 2,43 ὁ παῖς, οἱ γονεῖς αὐτοῦ; 2,44 ἐν τοῖς συγγενεῦσιν; 2,48 ἡ μήτηρ αὐτοῦ, τέκνον, ὁ πατήρ σου; 2,51 ἡ μήτηρ αὐτοῦ). Behind these expressions is the dynamic of intra-familial relations between Jesus and his parents. Jesus' words ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου cannot be excised from this familial texture. Appearing in Jesus' mouth in response to his mother's reproach, the use of the word "father" in conjunction with a personal pronoun (πατρός μου) is a conscious imitation, by way of contrast, of the words ὁ πατήρ σου which Jesus' mother used in the preceding verse. While Mary alerts Jesus to the importance of his relationship to his parents, Jesus proclaims to her that another type of filial allegiance holds the upper hand in his case, indeed is imposed upon him with absolute necessity.

Jesus' affirmation of his divine sonship in this last annunciation deftly constructs a semantic and thematic arc to the first annunciation. The sonship predictions in 1,32 and 1,35 are echoed by Jesus' own announcement in 2,49. Jesus' words, Nolland observes, bring "into sharp focus the relational content of the Son of God language of 1:32,35" [46]. Even though Mary was informed about the divine sonship status of her child in the course of the first annunciation, in the last annunciation Jesus himself proclaims to her the implications of this status — he must be ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου. This involvement takes precedence over other bonds.

In sum, an analysis of the announcements in Luke 1–2 without a discussion of 2,42-51 would be incomplete. The concluding episode replicates the dynamic controlling the previous annunciations — a character appears with a declaration to Jesus' mother. The pericope sits comfortably among the annunciation scenes, for it plainly climaxes in Jesus' addressing his mother with a word about himself. As God's son, he must remain completely attached to his Father and his plan. The textual factors favoring the inclusion

---

[45] R.J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word.* Tradition and Composition in Luke 24 (AnBib 82; Rome 1978) 24, n. 71.

[46] NOLLAND, *Luke*, 132.

of this pericope among the annunciation scenes have been noted here and are outlined below.

messenger	act of speaking	addressee	message
2,49 (Jesus)	2,49 εἶπεν	2,49 πρὸς αὐτούς (Mary)	2,49 ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με

V. Four Annunciations to Mary in Lk 1–2

By revisiting Luke's infancy narrative, this essay has uncovered a chain of four scenes governed by the dynamic of an annunciation to Mary. The scenes in question involve a divinely commissioned character to whom the role of promulgating a message to Mary is attributed by the evangelist. The identification of the messenger, the verb of speaking, Mary as the addressee, and the message stretch across the foregoing pages.

Gabriel, the shepherds, Simeon, and Jesus emerge in the course of narrated action to make an annunciation to Mary. Sequentially, they replace one another, each functioning in only one scene and delivering just one announcement. The emissaries appear in different settings: while Gabriel comes to Nazareth and the shepherds arrive at the birth scene in Bethlehem, Simeon and Jesus address Mary in the Jerusalem temple. This signals that Mary is informed about her son through various channels and in several settings on different occasions, both before and after the birth.

The above characters function as messengers in Luke's strategy. Each appears as the subject of a verb of speaking, with the remainder of the pericope containing terminological clues within the speaking activity of the messenger. Gabriel is credited with the role of speaking in 1,30 (εἶπεν) and 1,35 (εἶπεν). His diction receives highlighting in Mary's response in 1,38 (κατὰ τὸ ῥῆμά σου) and in Elizabeth's macarism in 1,45 (τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ). The speaking function of the shepherds is likewise easily verifiable. They arrive at the birth scene divulging the heavenly message in 2,17 (ἐγνώρισαν). Those who hear them wonder at the things said in 2,18 (περὶ τῶν λαληθέντων), while Mary treasures those words in her heart (τὰ ῥήματα ταῦτα). Simeon also emerges as a speaker. Even though he first speaks addressing God in 2,28 (εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν), Jesus' mother hears his proclamation, for in 2,33 she and her husband react in wonder ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις. For the second time, Simeon is made into a subject of speaking in 2,34 (καὶ εἶπεν).

Finally, in 2,49 Jesus speaks to his parents (καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς). The following verse that records the parents' misunderstanding of τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς refers to his utterance. The verbs of speaking used in all these instances should be allowed their full telic force — each suggests that an annunciation is underway within the pericope.

The evangelist highlights Mary as the principal recipient of the above annunciations. She appears as the addressee of the angel's message in 1,30 (αὐτῇ) and 1,35 (αὐτῇ). Her relative identifies her as the addressee in 1,45 (αὐτῇ). While the shepherds are not explicitly pictured as speaking directly to her, Mary's attitude of preserving their words comes in view in 2,19. She is the one to whom Simeon speaks, implicitly in the first part of his speech (2,28-32), explicitly in the second (2,34-35 πρὸς Μαριάμ). Her son also speaks to her (2,49). Each scene contains a reference to Mary's reaction to the message proclaimed (1,38; 2,19; 2,33; 2,50-51), with the last one implying that Mary preserved in her heart the words of all annunciations delivered (2,51 πάντα τὰ ῥήματα) [47].

Each messenger appears on stage with a message concerning Jesus. Gabriel announces that the child will be the Messiah and God's son. The shepherds add that he is the savior. Simeon augments this portrait by out clarifying Jesus' significance for the Gentiles, while anticipating the future division in Israel caused by his appearance. Jesus himself rounds out the content of the preceding messages by pointing out that he must be ἐν τοῖς τοῦ πατρός. What thus emerges is the phenomenon of a crescendo characterization of Jesus — the angel in the first annunciation has not drawn for Mary the christological portrait in its fullest expression. Other messengers appear and broaden his proclamation by supplying new crucial information about Jesus' identity and his future deeds.

Teologická fakulta v Košiciach
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hlavná 89
041 21 Košice, Slovakia

Juraj FENÍK
Róbert LAPKO

---

[47] The formulation πάντα τὰ ῥήματα, to follow HEININGER, "Familienkonflikte", 58, "auf alles zurückblickt, was in der Kindheitsgeschichte bislang über Jesus gesagt wurde". Storing the words of all announcements in her heart implies, in the words of J.N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ.* L'écriture narrative de l'évangile de Luc (Paris 1989) 77, that Mary "entre par la méditation dans l'épaisseur du mystère de son fils".

SUMMARY

In addition to the scene conventionally known as "the Annunciation" (Luke 1,26-38), three other texts in the infancy narrative qualify to be classed as such. This article proposes an understanding of 2,8-20; 2,22-35; 2,41-52 as annunciation pericopes by highlighting the fact that other characters, namely, the shepherds, Simeon, and Jesus function as messengers communicating to Mary further information about her son. It identifies the messenger, the act of speaking, the message, and the reference to Jesus' mother in each of the four scenes. Luke's infancy narrative, so the argument runs, contains four annunciation scenes in which a progressive revelation about Jesus addressed to his mother takes place.

Die Inspiration der Heiligen Schrift nach dem Johannesevangelium

Mit der Inspiration der Heiligen Schrift befasst sich das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift.* Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten [1]. Es legt dar, wie das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*) die Inspiration versteht (Nr. 5), und es untersucht, was in einer Reihe von biblischen Schriften zu ihrer Inspiration, zu ihrer Herkunft von Gott, sichtbar wird (Nr. 6-57). Eine der untersuchten Schriften ist das Johannesevangelium (Nr. 31-33). Wir wollen mit unseren Darlegungen an diese Untersuchung anknüpfen und sie weiterführen und vertiefen. Im Johannesevangelium erscheinen die Jünger Jesu als die Hauptadressaten und Hauptempfänger seines offenbarenden Wirkens. In einem ersten Schritt soll in exemplarischer Weise das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern untersucht werden. Auf dieser Grundlage soll dann in einigen Punkten beschrieben werden, was nach dem Zeugnis dieses Evangeliums seine Inspiration, seine Herkunft von Gott, kennzeichnet. Die Aussagen zur Inspiration der Schrift klingen oft abstrakt und sind von verschiedenen Spekulationen geleitet. Sie können auch dazu führen, falsche Erwartungen an die Schrift zu richten und den Umgang mit ihr in eine falsche Richtung zu leiten. So kann dieser Blick auf die Inspiration nach dem Johannesevangelium eine Hilfe sein auf dem Weg zu einem angemessenen Lesen und Bedenken der Heiligen Schrift.

Für unsere Untersuchung wählen wir das Neue Testament. Es bezeugt den unüberbietbaren Höhepunkt der Offenbarung Gottes in Jesus Christus; deshalb können wir davon ausgehen, dass in ihm

---

[1] Diese Übersetzung wurde veröffentlicht vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in der Reihe: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 196, Bonn 2014. Original: Pontificia Commissione Biblica, *Ispirazione e Verità della Sacra Scrittura. La parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo.* Libreria Editrice Vaticana Città del Vaticano 2014. Weitere Übersetzungen sind erschienen auf: Englisch, Französisch, Koreanisch, Polnisch, Portugiesisch, Spanisch.

BIBLICA 96.4 (2015) 525-549

auch der Höhepunkt der Inspiration zu finden ist. Das heißt: In ihm sollte am meisten deutlich und konkret sichtbar werden, wie die Verfasser den Inhalt ihrer Schriften von Gott her erhalten und unter dem Beistand Gottes aufgeschrieben haben oder, mit anderen Worten, wie sich bei den Verfassern, bei ihrem Schreiben und in ihren Schriften, Inspiration vollzogen hat.

Aus dem Neuen Testament wählen wir das Johannesevangelium, denn sein Verfasser spricht in 20,30-31 ausdrücklich von seiner Schrift (vgl. Inspiration der Schrift) und deren Inhalt und Zweck. Diese ausführliche Untersuchung der Inspiration im Johannesevangelium soll durch einen kurzen Blick auf einige wenige andere Schriften des Alten und des Neuen Testaments ergänzt werden.

I. Die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern als Basis der Inspiration

Wie wir seiner Schrift entnehmen, gehört der Verfasser des Johannesevangeliums zum Kreis der Jünger Jesu. In dieser Gemeinschaft hat er erfahren, was er in seinem Werk berichtet. Um zu klären, wie er zum Inhalt seiner Schrift gekommen ist, untersuchen wir: Was kennzeichnet, so wie es in seiner Schrift sichtbar wird, das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern? Was geschieht zwischen ihnen? Was gibt er ihnen? Wie führt er sie? Die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern ist im ganzen Johannesevangelium von fundamentaler Bedeutung und die Jünger sind die ersten Adressaten seines gesamten Wirkens (vgl. 20,30). Wir müssten also durch diese ganze Schrift hindurch feststellen, was zwischen Jesus und seinen Jüngern vor sich geht. Da wir nicht das ganze Evangelium unter dieser Rücksicht untersuchen können, müssen wir uns auf einige Abschnitte beschränken. Als sehr aussagekräftig für unser Thema erweist sich die Begegnung der ersten Jünger mit Jesus (1,35-51) und das erste Auftreten Jesu in Galiläa (2,1-12) und in Jerusalem (2,13-22). Wir werden von diesem markanten Anfang (vgl. 2,11) des Wirkens Jesu ausgehen und das, was in ihm sichtbar wird, vom übrigen Evangelium her vertiefen. Diese Kenntnis der Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern nehmen wir als Grundlage und von ihr aus werden wir dann versuchen, die wesentlichen Kennzeichen der Inspiration zu beschreiben.

1. Der Verfasser im Kreis der Jünger Jesu

Wo der Verfasser des Johannesevangeliums seinem Werk einen ersten Abschluss gibt (in 21,1-25 wird ein Zusatz angefügt), schreibt er: "Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen" (20,30-31). Als Inhalt seiner Schrift ("in diesem Buche … aufgeschrieben") bezeichnet der Verfasser einen Teil der "Zeichen", die "Jesus vor den Augen seiner Jünger getan hat". Alles, was er berichtet, geht also auf die Jünger als die Augenzeugen des Wirkens Jesu zurück. Als Zweck seiner Schrift ("aufgeschrieben, damit") nennt er für seine Adressaten, die er direkt anspricht ("ihr"), den Glauben an Jesus den Christus und Sohn Gottes und das Leben in seinem Namen. Indem er seine Adressaten anspricht und Inhalt und Zweck seines Werkes nennt, weicht er von seinem gewöhnlichen Verhalten ab, einfach das mitzuteilen, was geschehen ist.

Etwas Ähnliches geschieht, wo er von sich selber spricht. Nachdem er im Prolog mitgeteilt hat: "Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt", fährt er fort: "und wir haben seine Herrlichkeit gesehen" (1,14 vgl. 1 Joh 1,1-4). Er spricht auf einmal von einer Gruppe ("wir"), zu der er sich selber zählt, und von ihrem Sehen der Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes Gottes. Vom Sehen spricht er auch, nachdem er das Geschehen mit dem toten Jesus berichtet hat: "Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, dass er Wahres berichtet, damit auch ihr glaubt" (19,35). Auch hier ist Ziel und Zweck des Berichtens (Schreibens), dass die Adressaten seinen Glauben teilen (vgl. 20,31). Wie er (glaubend) die Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes Gottes gesehen hat (1,14), so sieht er beim toten Gekreuzigten nicht nur das Tun der Soldaten, sondern glaubt an die Erfüllung der Schrift (19,36-37) und will seine Adressaten zu diesem Glauben führen.

Wo er von sich selber, seinem Sehen und seinem Glauben, spricht, lässt er uns wissen, dass er zu einer Gruppe ("wir") gehört, die das Wirken Jesu erlebt hat und zum Glauben an ihn gekommen ist. In seiner Schrift findet sich nur eine einzige Gruppe, von der das gilt, nämlich die Gruppe der Jünger Jesu, also der Kreis derer, vor deren Augen Jesus seine Zeichen getan hat (20,30). Wenn wir

also wissen wollen, wie der Verfasser dieses Buches zu dem von ihm auf Glauben und Leben hin Berichteten gekommen ist, müssen wir darauf achten, was sich zwischen Jesus und seinen Jüngern abgespielt hat. Nicht alle Jünger haben ein solches Buch geschrieben, aber alle Jünger wurden mit der Sendung Jesu beauftragt (17,18) und zum Fruchtbringen bestimmt (15,16). Ohne das, was Jesus allen seinen Jüngern und damit auch dem Verfasser dieser Schrift gegeben hat, hätte dieser sein Buch, das Johannesevangelium, nicht schreiben können; die gesamte Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern wird sichtbar als die Basis seiner Inspiration. Ob er noch eine besondere Berufung und Gabe (Charisma) für das Schreiben erhalten hat, muss anschließend untersucht werden.

2. Die Begegnung der ersten Jünger mit Jesus (1,35-51): Erkennen und Bezeugen

Gleich am Beginn seines Werkes, nach dem Prolog (1,1-18) und dem Auftreten des Vorläufers Johannes (1,19-34) und vor dem Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu (2,1-12), berichtet der Evangelist, wie Jesus die ersten Fünf seiner Jünger gewonnen hat (1,35-51). Nachdem Johannes zum zweiten Mal Jesus als das Lamm Gottes bezeichnet hat (1,36; vgl. 1,29), folgen diesem zwei der bisherigen Jünger des Johannes. Sie wollen wissen, wo Jesus sich aufhält. Er lädt sie ein: "Kommt und seht!" (1,39). Sie bleiben bei ihm. Einer von ihnen, Andreas, sucht seinen Bruder Simon, um ihm mitzuteilen: "Wir haben den Messias gefunden" (1,41) und ihn zu Jesus zu führen. Dieser blickt Simon an und kündigt ihm an, dass er Kephas, Fels, heißen wird (1,42). Jesus findet Philippus und fordert ihn zum Folgen auf (1,43). Dieser findet den Nathanael und gibt Zeugnis von Jesus als dem von Mose und den Propheten angekündigten Propheten (1,45) und lädt ihn ein, zu Jesus zu kommen (1,46). Am längsten wird die Begegnung zwischen Jesus und dem skeptischen Nathanael geschildert (1,47-51). Sie führt dazu, dass Nathanael Jesus als den Sohn Gottes, den König von Israel bekennt (1,49) und dass Jesus ihnen allen ankündigt: "Ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen über dem Menschensohn" (1,51).

Bei dieser Begegnung zwischen Jesus und seinen ersten fünf Jüngern zeigt sich als Tun dieser Jünger: Sie hören auf den Vorläufer; sie folgen Jesus; sie bleiben bei ihm; sie erfassen, wer Jesus ist; sie suchen ihre Bekannten, um von Jesus Zeugnis zu geben und diese

zu Jesus zu führen. Jesus selber lädt sie ein: “Kommt und seht” (1,39) und “Folge mir” (1,43). Er zeigt eine ungewöhnliche Kenntnis der Personen (1,42.47-48) und dessen, was in der Zukunft zwischen ihm und ihnen geschehen wird. Wie Jakob Betel (Gen 28,12) so werden sie die Person Jesu erfassen als den Ort der Gegenwart Gottes (1,51; vgl. 2,18-22). Kennzeichnend sind also: die persönliche Begegnung und Gemeinschaft, dass sie bei ihm sind und er bei ihnen ist; das Sprechen Jesu aus seinem außergewöhnlichen Wissen heraus; ihr Erkennen, mit wem sie es in der Person Jesu zu tun haben; ihr gläubiges Zeugnis für Jesus und ihr Bemühen, andere zu Jesus zu führen. Hier kann sichtbar werden, wie sie zu dem kommen, was sie bezeugen und weitergeben: intensive personale Begegnung mit Jesus; das Wirken der Person Jesu; ihr offenes und verstehendes Aufnehmen. So werden konkret von ihrer Seite und von der Seite Jesu her die Grundvollzüge sichtbar, in denen Inspiration geschieht. Diese Momente finden wir dann auch in 20,30-31: das Handeln Jesu vor den Augen seiner Jünger wird (schriftlich) bezeugt und glaubend weitergegeben, um zu Jesus zu führen, zum Glauben an ihn und zum Leben mit ihm. Die unmittelbare Begegnung mit Jesus öffnet die Augen und führt zum Glauben an ihn, in dem Gott der Vater gegenwärtig ist, und zum Zeugnis für ihn. Und das alles geschieht nicht in individualistischer Isolation, sondern im “Wir”, in der Gemeinschaft der Jünger und auf die Erweiterung dieser Gemeinschaft hin durch das Zeugnis und das Gewinnen weiterer Glaubender.

3. Das erste Auftreten Jesu in Galiläa (2,1-11): Offenbarung der Herrlichkeit und Glauben

Von jetzt ab steht für den Evangelisten das Wirken Jesu, sein Handeln und Sprechen ganz im Vordergrund. Er berichtet aber auch die Wirkung dieses Handelns auf die Jünger (2,11.17.22); da nur sie erwähnt werden, sind sie besonders hervorgehoben. Beim Auftreten Jesu in Kana in Galiläa heißt es: “Auch Jesus und seine Jünger waren zur Hochzeit geladen” (2,2). Hier wird von allem Anfang an sichtbar, wie eng sie zusammengehören, seit ihrer ersten Begegnung (1,35-51), und wie sie nicht mehr voneinander getrennt werden können. Nachdem der Evangelist das Geschehen in Kana berichtet hat (2,1-10), wertet er es und nennt seine fundamentale Bedeutung: “So tat Jesus den Anfang seiner Zeichen in Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn” (2,11).

a. Jesus offenbart seine Herrlichkeit

Die großen Taten Jesu sind Zeichen; sie haben ihren Sinn nicht in sich selber, sondern durch sie will Jesus seine Herrlichkeit offenbaren (vgl. 11,4.40) und zum Glauben führen. Der Evangelist berichtet sieben Zeichen (von der Verwandlung des Wassers in Wein [2,1-11] bis zur Auferweckung des Lazarus [11,1-44]); sie sind nur eine Auswahl, machen aber den wesentlichen Inhalt seines Evangeliums aus (vgl. 20,30-31). Die Herrlichkeit Jesu, auf die diese Zeichen verweisen, ist "die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit" (1,14). Sie besteht also in seiner Beziehung zu Gott und in seiner Bedeutung für die Menschen. Er ist der einzige Sohn Gottes; er allein steht in diesem Verhältnis zu Gott, dass Gott sein Vater und er der Sohn Gottes ist (vgl. 1,18). Dieses Verhältnis Jesu zu Gott ist sein einzigartiges Kennzeichen und ist das unersetzliche Fundament für sein Wirken und seine Bedeutung für die Menschen. Das Zeugnis Jesu von diesem Verhältnis und dessen Ablehnung durch seine Gegner (bis 19,7) und dessen gläubige Annahme durch seine Jünger (vgl. 6,69; 16,27; 17,8; 20,28) bestimmen das Johannesevangelium. Mit "Gnade und Wahrheit" ist die Bedeutung Jesu für die Menschen ausgedrückt: In ihm wird offenbar die gnädige Zuwendung Gottes zu den Menschen, seine grenzenlose Liebe zur Welt (vgl. 3,16). In ihm, der "der Weg, die Wahrheit und das Leben ist" (14,6), wird auch die Wahrheit über Gott bekannt und der Zugang zu Gott möglich; die Wahrheit nämlich, dass Gott Vater ist, und die Möglichkeit, durch Jesus Kinder Gottes zu werden (vgl. 1,12-13). Sein Verhältnis zu Gott als seinem Vater und seine Sendung und Bedeutung für die Menschen auf Gott als den Vater hin machen die Herrlichkeit Jesu aus. Es ist der Sinn seiner Machttaten, diese seine Herrlichkeit bekannt zu machen, und es ist der Sinn der Erklärungen, die mit ihnen verbunden sind (5,19-47; 6,22-59, 9,13-41; 11,1-44), ihr Verständnis zu vertiefen.

b. Die Jünger glauben an Jesus

Die Offenbarung kommt zu ihrem Ziel, wo sie aufgenommen und geglaubt wird. Nur von den Jüngern Jesu wird gesagt: "Sie glaubten an ihn" (2,11). Es geht nicht um einen Glauben oder ein Vertrauen irgendwelcher Art, sondern um den Glauben, der direkt auf die Person Jesu gerichtet ist ("an ihn glauben"), der ihn fest und

entschieden als den Sohn Gottes und als den Christus (als den Retter der Welt vgl. 4,42; 1 Joh 4,14) anerkennt (vgl. 20,31), sich ihm in dieser seiner Wirklichkeit anvertraut und sich vollkommen auf ihn verlässt. Der so qualifizierte Glaube ist das fundamentale Tun der Jünger, in dem sich ihr Annehmen der Offenbarung Jesu vollzieht; er ist auch unverzichtbar für die Bezeugung und Weitergabe der Offenbarung, ob sie nun mündlich oder schriftlich geschieht. Als das die Offenbarung aufnehmende menschliche Handeln ist der Glaube ein wesentlich mit der Inspiration verbundenes Element. Dabei ist für die Jünger dieser Glaube die grundlegende Form ihrer personalen Beziehung zu Jesus; in ihm verwirklicht sich ihre Lebensgemeinschaft mit Jesus und darin ihr persönliches Heil. Was Jesus vor den Augen seiner Jünger tut (vgl. 20,30) und was sie im Glauben aufnehmen (2,11), das wird im Glauben und auf Glauben hin (20,31) weitergegeben.

Das wesentliche Kennzeichen der Jünger Jesu ist also ihr Glaube an Jesus. In der großen Krise, als fast alle die eucharistische Offenbarung Jesu ablehnen (6,60.66), bekennt Petrus auf die Frage Jesu hin: “Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist” (6,68-69). In seinem großen Gebet, mit dem Jesus die Unterweisung der Jünger (13–16) abschließt, spricht er ausschließlich von der Beziehung Vater-Sohn-Jünger (17,1-26). Hier kennzeichnet er so seine Jünger: “Die Worte, die du mir gegeben hast, gab ich ihnen, und sie haben sie angenommen. Sie haben wirklich erkannt, dass ich von dir ausgegangen bin, und sie haben geglaubt, dass du mich gesandt hast” (17,8). Schon vorher hat Jesus von ihnen gesagt: “Der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt und geglaubt habt, dass ich von Gott ausgegangen bin” (16,27). Nach diesem Wort Jesu ist der Inhalt ihres Glaubens die Beziehung, in der Jesus zu Gott als seinem Vater steht. Und dieser Glaube hat eine einzigartige Bedeutung für ihre Beziehung zu Jesus und zu Gott: In ihm drückt sich ihre Liebe zu Jesus aus und er ist der Grund dafür, dass Gott, der Vater sie liebt.

Dabei ist aber der Glaube der Jünger nicht ihr autonomes, eigenständiges Handeln, das allein von ihnen ausgeht. Jesus nennt die Jünger diejenigen, die ihm der Vater aus der Welt gegeben hat (17,6; vgl. 6,37). Und er sagt: “Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zu mir zieht” (6,44). ‘Zu Jesus kommen’ und an ‘Jesus glauben’ haben den gleichen Sinn (vgl. 6,35). Nicht nur die Sendung Jesu und die Offenbarung kommen vom Vater, sondern auch ihre Annahme im Glauben der Jünger. So

kommt die Weitergabe der Offenbarung ihrem Inhalt und ihrer Aufnahme nach, also doppelt, von Gott her, ist gleichsam doppelt inspiriert, doppelt von Gott herkünftig. Der Glaube der Jünger an Jesus — und ihn schenkt der Vater — hat sich als unverzichtbar für die Aufnahme und Weitergabe der Offenbarung erwiesen und damit als wesentliches Element der Inspiration. Dazu kommt, dass die Weitergabe nur das eine Ziel hat, zum gleichen Glauben zu führen (20,31).

4. Das erste Auftreten Jesu in Jerusalem (2,13-22): Erinnern, Schrift, Auferstehung

Bei diesem Auftreten Jesu, bei seinem Eingriff in das Verkaufsgetriebe im Tempel (2,13-22), wird zweimal von einer Reaktion seiner Jünger berichtet. Gleich im Anschluss an sein Handeln heißt es: "Seine Jünger erinnerten sich an das Wort der Schrift: Der Eifer für dein Haus verzehrt mich" (2,17; vgl. Ps 69,10). Sie sind von dem vorausgehenden Wort Jesu bestimmt, in dem er für das Haus seines Vaters eintritt (2,14-16). In ihrer Erinnerung drücken sich ihre Anerkennung der Schrift aus und ihr Glaube, dass das Handeln Jesu von der Schrift geleitet ist und also dem Willen Gottes entspricht. Was der Evangelist beschreibt (2,14-16), hat er zusammen mit den anderen Jüngern gesehen und gehört; wie sie es werten, verdanken sie der Erinnerung an die Schrift. Ihre Kenntnis der Schrift und ihr Glaube an die Schrift als das Wort Gottes leiten die Jünger beim Verstehen des Handelns Jesu und bei seiner Weitergabe, haben für sie eine inspirierende Funktion.

Den Jüngern genügt die Schrift, um das Handeln Jesu als von Gott geführt zu erkennen und anzuerkennen. Die Gegner Jesu wollen dafür ein besonderes Zeichen (2,18). Jesus wirkt kein Zeichen, aber er antwortet ihnen: "Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten" (2,19). In ihrer ablehnenden Reaktion verweisen die Gegner auf die 46 Jahre, in denen am Tempel gebaut wurde (2,20). Dagegen stellt der Evangelist klar, dass Jesus nicht vom Tempel aus Stein, sondern vom "Tempel seines Leibes" gesprochen hat und diesen nach der Zerstörung in drei Tagen neu aufrichtet (2,21).

a. Die Auferstehung Jesu, das Erinnern der Jünger und ihr Glaube

Der Evangelist spricht nun zum zweiten Mal von den Jüngern: "Als er von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger,

dass er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte" (2,22). Während die erste Erinnerung an die Schrift (2,17), wie es scheint, sofort erfolgt, wird für diese zweite Erinnerung als Ausgangspunkt die Auferstehung Jesu (in 12,16: seine Verherrlichung) angegeben. Durch dieses Erinnern wird das Wort Jesu von neuem dem Sinn der Jünger gegenwärtig und sie sind ein zweites Mal und in einer neuen Situation, die durch die Verherrlichung Jesu gekennzeichnet ist, mit diesem Wort und seiner Bedeutung konfrontiert. Mit diesem Erinnern ist auch das Glauben der Jünger verbunden, das auf die Schrift und auf das Wort Jesu bezogen ist. Was ist der Inhalt ihres Glaubens? Im Bezug auf das Wort Jesu: Im Licht seiner Auferstehung verstehen die Jünger den Sinn dieses Wortes und sie glauben, dass es wahr ist, dass nämlich der Leib Jesu für immer der neue Tempel, der bleibende Ort der Gegenwart Gottes (vgl. 1,51) ist. Im Bezug auf die Schrift: dass sie die Auferstehung Jesu bezeugt und durch diese erfüllt wird. Von den zwei Jüngern im leeren Grab Jesu heißt es: "Sie wussten noch nicht aus der Schrift, dass er von den Toten auferstehen musste" (20,9). Erst das Kommen des Auferstandenen lässt sie erkennen, dass seine Auferstehung durch das Wort Gottes verfügt ist und die Schrift erfüllt.

Beim Verweis auf die Schrift geht es immer darum, dass das Handeln Jesu als im Einklang mit dem Wort und Willen Gottes erwiesen wird. Fast immer ist es Jesus selber, der auf die Schrift als göttliche Bestätigung verweist entweder öffentlich und meistens in Auseinandersetzung mit Gegnern (5,46; 6,45; 7,38; 8,17; 10,34-35) oder gegenüber seinen Jüngern (13,18; 15,25; 17,12). Mit dem Verweis auf die Schrift möchte Jesus seine Gegner dazu bewegen, dass sie sein Wirken anerkennen. Den Jüngern will Jesus so helfen, dass sie durch den Verrat des Judas (13,18; 17,12) und durch den Hass der Welt (15,25) nicht verunsichert werden und dass ihr Glaube an Jesus nicht gefährdet wird. Auch das Volk argumentiert mit der Schrift (6,31; 7,42), um so seine Auffassungen zu begründen. Erst wo es um den Gekreuzigten geht, ist es der Evangelist, der feststellt, dass die Schrift erfüllt wird; er will betonen, dass gerade das, was durch Jesus am Kreuz (19,28) und mit ihm (19,24.36.37) geschieht, im Einklang mit dem Wort und Willen Gottes steht und daher nicht Grund zur Verunsicherung, sondern zum Glauben ist.

Demgegenüber werden die Jünger Jesu nur in 2,17.22; 12,16; 20,9 mit der Schrift in Verbindung gebracht. Ihr Verständnis des

Handelns Jesu von der Schrift her ist mit Erinnern (2,17.22; 12,16) verbunden und geschieht erst nach der Auferstehung (2,22; 20,9), nach der Verherrlichung Jesu (12,16; Ausnahme vielleicht 2,17). Die Auferstehung hat also eine fundamentale Bedeutung für die Beziehung der Jünger zur Schrift und für ihr Verständnis des Geschehens mit Jesus von der Schrift her (vgl. Lk 24,25-27.32.44-47). Wenn die Jünger die Worte Jesu und das Handeln Jesu von seiner Auferstehung und von der Schrift her verstehen, dann kommt dieses Verständnis von Gott her, ist inspiriert; denn beide, die Auferstehung Jesu und die Schrift haben ihre Ursache in Gott. So ist es nicht ihr eigenständiges Tun, sondern es wird ihnen von Gott geschenkt, dass sie das Geschehen mit Jesus richtig verstehen und dann auch, mündlich und schriftlich, bezeugen können.

b. Das Erinnern der Jünger und das Wirken des Heiligen Geistes

Sehr wichtig sind für den Glauben der Jünger und für ihr volles Verstehen des Wirkens Jesu diese Geschehnisse: die Auferstehung Jesu und ihre Erinnerung an das Wort Jesu (2,22; 12,16). Seine Auferstehung ("als er von den Toten auferstanden war" 2,22; "als er verherrlicht war" 12,16) ist der Anstoß und weckt ihre Erinnerung, führt sie zum Verstehen (12,16) und zum Glauben (2,22).

Für das nachösterliche Erinnern der Jünger ist wesentlich, was Jesus vor Ostern zu ihnen gesagt hat: "Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (14,26). Demnach ist das Erinnern der Jünger nicht ihr ganz eigenes und unabhängiges Tun, sondern ist geleitet vom Heiligen Geist. Das Wirken des Geistes geschieht nach Ostern. Zum Wort Jesu am letzten Tag des Laubhüttenfestes hatte der Evangelist festgestellt: "Damit meinte er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war" (7,39). Vom Geist spricht Jesus durchgehend im Futur, auf die Zukunft hin. Er wird erst kommen, wenn Jesus verherrlicht ist (7,39; vgl. 17,5), wenn er zu dem gegangen ist, der ihn gesandt hat (16,5-7). Dann wird ihn der Vater im Namen Jesu (14,26) und Jesus, als der beim Vater Verherrlichte, vom Vater her (15,26: 16,7) senden. Nur die Jünger können den Heiligen Geist empfangen, nicht die Welt, und er wird bei den Jüngern bleiben (14,17).

Sein Wirken in ihnen hat viele Seiten: Er wird sie lehren und erinnern (14,26); er macht in ihnen gegenwärtig und lebendig und lässt sie all das verstehen, was Jesus ihnen während seines irdischen Wirkens gesagt hat. Er wird (in ihnen) für Jesus Zeugnis ablegen, damit sie, die von allem Anfang an bei Jesus waren, für ihn Zeugnis geben können (15,26-27). Er wird (in ihnen) die Welt überführen, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht angeht (16,8); er öffnet ihnen die Augen, wie es um die Welt steht, damit sie sich nicht in die Irre führen lassen. Er wird sie in der ganzen Wahrheit führen (16,13), d.h. in all dem, was sie durch Jesus über den Vater erfahren haben. Dabei ist sein Wirken ganz und gar auf das bezogen, was Jesus gesagt hat (14,26; 16,13-15), und hat keine Inhalte, die darüber hinaus gehen. So wird er Jesus verherrlichen (16,14), als den Auferstandenen in seiner Herrlichkeit beim Vater bekannt machen (17,1.5.24; vgl. 7,39; 12,16.23.28; 13,31-32), und alles, was er gesagt und getan hat, in das Licht dieser Herrlichkeit stellen. Die Auferstehung/Verherrlichung Jesu und das Kommen des Heiligen Geistes zu den Jüngern und sein Wirken in ihnen und ihr Verstehen der Worte und Taten Jesu und ihr Glauben an Jesus und ihr Zeugnisgeben für Jesus (15,26-27) — das alles ist untrennbar miteinander verbunden. Das alles sind Aspekte der Inspiration, die das Zeugnis der Jünger, in Wort und Schrift, möglich macht und bestimmt, und an denen sich zeigt, dass und wie ihre Verkündigung ganz von Gott herkommt, eben inspiriert ist. Der Wirkende, Inspirierende ist der dreifaltige Gott: Vater, Sohn und Heiliger Geist (14,26; Geist der Wahrheit 14,17; 15,26; 16,13; Paraklet/Beistand 14,16.26; 15,26; 16,7). Ihr Wirken an den Jüngern Jesu und das Aufnehmen dieses Wirken durch die Jünger lassen deren Zeugnis, ob es mündlich oder schriftlich gegeben wird, inspiriert sein.

II. Die wesentlichen Kennzeichen der Inspiration

Wir haben die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern untersucht, wie sie sich im markanten Beginn des Wirkens Jesu bei Johannes (1,35 – 2,22) darstellt. In einem zweiten Schritt wollen wir auf dieser Basis darlegen, was nach diesem Evangelium die Inspiration kennzeichnet. Wenn wir aufmerksam beachten, was sich in der Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern ereignet, können wir die folgenden Kennzeichen der Inspiration feststellen. Sie ist

Handeln des dreifaltigen Gottes. Sie hat einen dreidimensionalen Charakter, insofern sie nicht nur Gott und einen bestimmten Menschen betrifft, sondern von vornherein auf Mitteilung und Gemeinschaft im Glauben ausgerichtet ist. Sie ist ein zutiefst personales Geschehen, wie die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern zeigt. Sie ist kein formaler Vorgang, um Wahrheit zu garantieren und Irrtum zu vermeiden, sondern ist eng mit dem persönlichen Heil und dem apostolischen Wirken der Inspirierten verbunden. In seiner Inspiration setzt sich Gott für die Wahrheit ein, die ihn selber und das Heil der Menschen betrifft. Die Inspiration als Wirken des dreifaltigen Gottes trägt die Jünger als Empfänger der Offenbarung in ihrem Glauben und bei ihrem Zeugnis in Wort und Schrift; der Inspiration, als Gottes Wirken und Geschenk, bedürfen aber auch die Verkündiger und die Glaubenden aller Zeiten. Das Besondere für das Johannesevangelium selber ist nicht die Inspiration, wie sie in ihm sichtbar wird, nämlich als dieses Wirken des dreifaltigen Gottes, durch das er sich selber offenbart und die Aufnahme der Offenbarung im Glauben und ihre Verkündigung auf Glauben hin trägt. Es besteht vielmehr darin, dass es als Schrift aus der apostolischen Zeit, die nach ihrem eigenen Zeugnis von dem eben genannten Wirken Gottes herkommt, durch das von Gott gewirkte Handeln der Kirche als authentisches Zeugnis des Glaubens an Jesus Christus erkannt und anerkannt wurde. So zeigt sich die Inspiration im Johannesevangelium mit diesem ausgeprägten eigenen Profil. Sie erscheint nicht als isolierter Vorgang zwischen Gott und einem bestimmten Verfasser; wesentliche Kennzeichen für sie sind ihre Beziehungen zu Gemeinschaft, Heil und Wahrheit.

1. Inspiration: von Gott, an die Jünger, für die Welt

Ein vielfältiges Wirken des dreifaltigen Gottes, das sich vor allem an die Jünger Jesu wendet, aber alle Menschen erreichen will, ist bei dieser Untersuchung sichtbar geworden. Die Inspiration ist gekennzeichnet durch ihren gleichsam dreidimensionaler Charakter: Sie geht von Gott aus; sie soll von den Berufenen aufgenommen werden; sie will über die Berufenen alle Menschen erreichen. Diese drei Dimensionen wollen wir zusammenfassend beschreiben.

Alles geht von Gott dem Vater aus. Er hat seinen Sohn in die Welt gesandt. Der Sohn folgt dem Auftrag des Vaters (8,29; 14,31; 18,11). Seine Worte sind die, die er vom Vater gehört hat (8,26;

14,24; 15,15), und seine Werke die, die er beim Vater gesehen hat (5,19). Jesus erwählt seine Jünger (6,70; 13,18; 15,16.19) und weiß sie als diejenigen, die ihm der Vater gegeben hat (17,6; 6,37). Sie sind die Freunde Jesu und erfahren von ihm alles, was er von seinem Vater gehört hat (15,15). Er liebt sie und gibt für sie sein Leben hin (15,13; vgl. 10,11.15.17). Ihnen hat er den Namen des Vaters geoffenbart (17,6), hat ihnen Anteil gegeben an seiner vertrauten Kenntnis des Vaters (1,18). Nach seiner Verherrlichung (7,39) bittet Jesus den Vater und dieser sendet ihnen im Namen Jesu (14,16.26) und Jesus sendet ihnen vom Vater her (16,7) den anderen Beistand, den Geist der Wahrheit. Dieser erinnert sie und lehrt sie, macht gegenwärtig und lebendig und lässt sie all das verstehen, was Jesus ihnen während seines irdischen Wirkens gesagt hat (14,26). Er gibt Zeugnis von Jesus, damit sie, die von allem Anfang an bei Jesus waren, von ihm Zeugnis geben können (15,26-27). Er öffnet ihre Augen, wie es um die Welt steht (16,8-11), damit sie sich nicht in die Irre führen lassen. Er ist ihr Führer in der ganzen Wahrheit (16,13), in allem, was sie durch Jesus über den Vater erfahren haben. Alles kommt vom Vater, alles ist vermittelt durch den Sohn und alles wird gegenwärtig und lebendig, Leben gebend und bestimmend, durch den Heiligen Geist.

Die Jünger nehmen von ihrer Seite her die Erwählung durch Jesus und seine Mitteilungen an und glauben an ihn (2,11; 6,69). Ihr persönlicher lebendiger Glaube an Jesus ist das Tun, das sie kennzeichnet, und ist für ihre Beziehung zu Jesus und für alles, was sie in dieser empfangen, unverzichtbare Grundlage. Der zentrale Inhalt ihres Glaubens ist das Verhältnis Jesu zum Vater, dass der Vater ihn gesandt hat (17,8), dass er vom Vater ausgegangen ist (16,27). Sie können aber nur deswegen zu Jesus kommen und an ihn glauben, weil der Vater sie zieht (6,44); ihr Glaube an Jesus ist auch ein Geschenk des Vaters. Jesus hat die Jünger für dieses Ziel auserwählt, dass sie Frucht bringen (15,16); der Vater wird verherrlicht, wird in seiner Wirklichkeit strahlend sichtbar gemacht, wenn sie diesem Auftrag entsprechen (15,8).

Das Wirken von Vater, Sohn und Heiligem Geist gilt zuerst den Jüngern Jesu und wird von ihnen im Glauben aufgenommen. Das bedeutet aber in keiner Weise, dass die Welt, die anderen Menschen, von diesem Wirken ausgeschlossen sind. Im Gegenteil. Die Jünger erhalten von Jesus diese große Aufgabe: “Ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und

dass eure Frucht bleibt" (15,16). Entsprechend sagt Jesus in seinem großen Schlussgebet: "Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt" (17,18). Was Jesus ihnen als einer kleinen Gruppe von Auserwählten geschenkt hat und was wohl nur in diesem Rahmen geschenkt werden kann, nämlich die Freundschaft mit Jesus und in ihr und durch sie seine Beziehung zu Gott dem Vater, das soll durch sie (und durch alle, die auf ihr Wort hin an Jesus glauben 17,20) möglichst allen Menschen weitergeschenkt werden. Wesentlich für die Inspiration ist dieser dreidimensionale Charakter: von Gott, an die Jünger, für die Menschen.

Sehr deutlich wird, wie ihr Wirken inspiriert ist, ganz und gar von Gott herkommt, und zwar so, dass es ohne das vielfältige Tun des dreifaltigen Gottes unmöglich ist. Wie das und wie sehr das gilt, wird am besten durch das Gleichnis vom Weinstock und den Reben ausgedrückt (vgl. 15,1-17). Die Reben leben selber und bringen Frucht, aber nicht unabhängig und aus sich heraus, sondern einzig und allein vom Weinstock her. Der Lebensstrom des Weinstocks, der Jesus ist, nämlich sein Verhältnis zu Gott dem Vater, will über die Jünger als seine Reben möglichst viel Frucht bringen. Das Leben Jesu mit dem Vater soll die Reben und die Früchte, die Jünger und alle Menschen erfüllen. Die Jünger Jesu geben seine Botschaft weiter, aber nicht unabhängig und aus sich heraus, sondern nur, wenn sie durch den Glauben an Jesus aufs engste mit ihm verbunden sind und durch ihn das vielfältige Wirken des dreifaltigen Gottes empfangen. Sie wirken, aber nur weil Gott durch sie wirksam ist.

2. Inspiration als personales Geschehen

Was wir auf diese Weise aus dem Johannesevangelium als seine Inspiration, als den Weg seiner Herkunft von Gott, erkennen, hat mit der Vorstellung von Inspiration, die sie als ein mechanisches, oder gar nicht-verstehendes, Schreiben nach dem Diktat Gottes sieht, nichts zu tun. In allen ihren Phasen — und es sind viele und vielfältige — hat sie einen im höchsten Grad personalen Charakter. Grundlegend und kennzeichnend dafür ist das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern, zwischen ihm, der sie auserwählt und ausbildet, und ihnen, die ihn begleiten und an ihn glauben. Dabei ist sein Ziel, dass er in ihnen ist und sie in ihm sind, und es ist sein dringendster Wunsch, der sich nicht mehr als Bitte, sondern als Wille an den Vater richtet, dass sie dort sind, wo er ist, und dass sie

schauend an seiner Herrlichkeit teilhaben (17,24). Diese personale Beziehung seiner grenzenlosen Liebe und Zuneigung zu ihnen, die bis zur Hingabe seines Lebens geht (10,11.15.17; 15,13), und ihrer Liebe zu ihm, die sich in ihrem unbedingten Glauben an ihn ausdrückt (16,27), ist der tatsächliche und unverzichtbare 'Raum', in dem alles von ihm her und von ihnen her geschieht. In diesem 'Raum' offenbart er ihnen den Vater und schickt ihnen den Heiligen Geist. In diesem 'Raum' empfangen sie alles, was er ihnen gibt und schenkt. Aus diesem 'Raum' heraus führen sie die Sendung in die Welt aus, die sie von ihm erhalten haben. Demnach ist die Liebe zwischen Jesus und seinen Jüngern der 'Raum', in dem ihnen Inspiration gegeben wird und sie diese aufnehmen, und in dem diese Inspiration durch ihr Zeugnis für Jesus und dessen Annahme zum Ziel kommt (vgl. 17,20; 20,30-31). Nichts scheint mehr mit personaler Beziehung und Liebe verbunden zu sein als die Inspiration, die im Johannesevangelium sichtbar wird, und zwar was ihr Geschehen vom dreifaltigen Gott her, was ihre Aufnahme durch die Jünger und was ihr Ziel, das Zeugnis der Jünger für Jesus zum Wecken von Glauben und Leben, angeht.

3. Inspiration: persönliches Heil und apostolisches Wirken

Wenn wir auf das schauen, was sich im Johannesevangelium konkret zu seiner Inspiration als seiner Herkunft von Gott zeigt, dann kann auffallen, wie eng beim Wirken Jesu an seinen Jüngern das Bewirken ihres persönlichen Heils und die Vorbereitung für ihr apostolisches Wirken, für ihr Zeugnis, sei es mündlich oder schriftlich, verbunden sind und gleichsam zusammenfallen. Der 'Raum' des Mitteilens ist Glaube und Liebe und das Mitgeteilte ist ganz und gar auf Glauben und Leben (Heil) ausgerichtet. Der Inhalt dieses Evangeliums ist weder von Gott noch von Jesus diktiertes Wort, sondern ist Wort, das im Glauben der Jünger aufgenommen wird und diesen bestimmt (persönliches Heil), und ist Wort, das auf den Glauben und das Leben der Adressaten hin bezeugt und aufgeschrieben wird (apostolisches Wirken).

Die grundlegende Beobachtung ist die folgende: Der Mitteiler und dass Mitteilen (Inspiration) und das Mitgeteilte (Inhalt) gehören eng zusammen. Wir können auch sagen: Gott offenbart Gott. Gott sendet seinen Sohn, damit der Sohn den Vater bekannt mache. Es ist die Aufgabe des Geistes der Wahrheit, nach der Heimkehr des

Sohnes zum Vater zu allen Zeiten die Offenbarung des Vaters durch den Sohn gegenwärtig und lebendig und für den Glauben zugänglich zu erhalten; er soll tatkräftiger “Führer in der ganzen Wahrheit” sein (16,13). Diese Offenbarung ist nicht für sich selber da; es gehört zu ihrem Wesen, dass sie aufgenommen werden will. Jesus wendet sich an seine Jünger (und durch sie an die Welt, an alle Menschen 17,18), damit sie sein Wirken aufnehmen und an ihn glauben und durch diesen Glauben das Leben haben. Im Hinblick auf die Inspiration zeigt sich hier, dass sie alles andere ist als ein abstraktes generelles Handeln Gottes an bestimmten Menschen, weder ein Diktieren oder Garantieren von bestimmten Wahrheiten, noch ein Verhindern von Irrtümern in einem generellen und abstrakten Sinn. Bei ihr gehören das Handeln des dreifaltigen Gottes (das Mitteilen) und der Inhalt seines Handelns (die Mitteilung) und die Aufnahme der Mitteilung (im Glauben der Jünger und dann im Glauben der Adressaten ihrer Verkündigung) und das Leben der Glaubenden (ihr Heil) auf das Allerengste zusammen.

Was Jesus den Jüngern durch ihre Erwählung und im ständigen und freundschaftlichen (15,14) Zusammensein mit ihnen schenkt, ist die Offenbarung des Vaters durch den Sohn, die mit dem Wachsen ihres Glaubens an ihn zu einer immer engeren persönlichen Gemeinschaft mit Jesus und durch ihn mit dem Vater führt; und diese Gemeinschaft bedeutet für sie die Fülle des Lebens (vgl. 17,3). Wir können es wieder mit dem Gleichnis vom Weinstock ausdrücken: Jesus macht sie zu Reben an dem Weinstock, der er selber ist (vgl. 15,1-17). Genau das bedeutet ihr eigenes Leben und Heil und ist zugleich die Vorbereitung für ihre Sendung: Die Reben, die am Weinstock sind und allein aus ihm leben, können dessen Lebensstrom weitergeben und Frucht bringen. Zwischen der Einführung der Jünger in die Gemeinschaft mit Jesus, in immer größerer Kenntnis und Verbundenheit, und der Vorbereitung für ihren künftigen Dienst scheint kein Unterschied zu bestehen. Das Leben und das Heil, das sie selber erhalten haben, sollen die Jünger weitergeben (“damit auch ihr glaubt” [20,31] — so wie wir glauben). Darin besteht ihre Sendung. Es ist aber nicht ihr unabhängiges ganz eigenes Wirken: Sie sind Reben, aber auch nur Reben. Das Wirken des Vaters (zum Glauben ziehen 6,44) und des Sohnes (der Weinstock) und des Geistes der Wahrheit (sein vielfältiges nachösterliches Tun) gehen weiter und sind absolut notwendig, damit auf die mündliche und schriftliche Verkündigung und auf das Zeugnis der Jünger hin

möglichst alle Menschen zum Glauben und zum Leben kommen. Die Inspiration, das Wirken des dreifaltigen Gottes, ist grundsätzlich und zu allen Zeiten entscheidend für Glauben und Heil; beide sind ohne sie nicht möglich; die Inspiration muss über die Zeit der Jünger hinaus weitergehen. Die Inspiration der Schrift (hier: des Johannesevangelium) hat den Zweck zu dieser Inspiration, der es sich selber verdankt, bei seinen Lesern wesentlich beizutragen ("geschrieben, damit auch ihr glaubt").

4. Inspiration und Wahrheit

Im Johannesevangelium geht es allein um die Offenbarung Gottes, um den Glauben und das Leben der Jünger und um die Weitergabe von Glauben und Leben; andere Inhalte werden nicht sichtbar. Die Inspiration, das vielfältige Wirken des dreifaltigen Gottes, das wir in ihm festgestellt haben, gilt also nicht irgendwelchen, sondern diesen ganz bestimmten Inhalten. Gott setzt sich mit seiner Inspiration nicht für irgendwelche Wahrheiten, sondern allein für die Wahrheit ein, die ihn selber und das Heil der Menschen betrifft. So stehen nach dem Johannesevangelium Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift in einem inneren und unauflöslichen Zusammenhang. Einen vergleichbaren inneren und unauflöslichen Zusammenhang haben wir zwischen der Inspiration und dem Heil des Menschen festgestellt. Die Inspiration und die Aufnahme ihres Inhalts im Glauben machen das Heil dessen aus, dem die Inspiration geschenkt wird.

Die Wahrheit, die von der Inspiration getragen wird, betrifft den, der inspiriert, Gott selber und sein Verhältnis zu den Menschen, und sie betrifft den, dem die Inspiration geschenkt wird, den Menschen und sein Verhältnis zu Gott. Das zeigt, wie zwischen der Inspiration und der Wahrheit in diesem Evangelium mehr als ein formaler Zusammenhang der folgenden Art besteht: Gott hat inspiriert. Gott ist absolut wahrhaftig. Also ist das, was unter seiner Inspiration geschrieben wurde — der Inhalt mag sein, was er will -, absolut wahr und ohne Irrtum. Beim Sprechen Gottes geht es um ihn selber und um die Gemeinschaft der Menschen mit ihm. Das ist die Wahrheit, die er mitteilen will, und diese Mitteilung und nicht die von anderen Inhalten geschieht durch seine Inspiration und ist wahr.

Es gilt als Tatsache, dass mit Christus der Höhe- und Endpunkt der Offenbarung Gottes sich ereignet hat. Damit ist verbunden, wie wir annehmen, dass mit ihm auch der Höhepunkt der Inspiration

erreicht ist und diese in vollendeter Form geschieht. Das ganze Geschehen zwischen Jesus und seinen Jüngern, wie es im Johannesevangelium beschrieben wird, zeigt die mit der Offenbarung Christi verbundene Inspiration. Für die Beziehung zwischen Inspiration und Wahrheit können wir in diesem Zusammenhang feststellen, dass sie nicht beliebige, sondern ganz bestimmte Inhalte und Ziele hat: 1. Gott offenbart Gott (Mitteiler und Inhalt); 2. auf die Aufnahme im Glauben der Menschen hin (Art der Aufnahme); 3. um so den Menschen die Gemeinschaft mit sich selber (= Leben und Heil) zu schenken (Zweck). Auf diese drei Inhalte hin müssten die anderen Schriften der Bibel untersucht werden, ob, und in welchem Maß und in welcher Form, auch ihre Inspiration mit ihnen verbunden und auf sie ausgerichtet ist und ob diese Ausrichtung zu einer Art von Definition der Schriftinspiration gehört.

5. Inspiration der Schrift und Inspiration der Verkündiger und der Glaubenden

Aus dem Johannesevangelium haben wir gelernt: Damit Menschen die Offenbarung des Vaters durch seinen Sohn im Glauben an Jesus aufnehmen und verkündigen können und damit ihr Zeugnis von den Hörern im Glauben aufgenommen wird, bedarf es des Wirkens des dreifaltigen Gottes (Inspiration). Jede Verkündigung und ihre Aufnahme sind ohne dieses Wirken Gottes nicht möglich.

Von hier ausgehend können wir fragen: Was ist das Wirken von Vater, Sohn, Heiligem Geist: bei den Jüngern und Augenzeugen (Verfasser des Johannesevangeliums)? bei denen, die ihr Zeugnis direkt empfangen und weitergeben (Lukas, Verfasser des Hebräerbriefes, zum Teil auch Paulus)? bei den nachfolgenden Verkündigern (mündlich oder schriftlich)? und immer auch bei ihren Hörern, nämlich bei denen, die jeweils auf ihr Wort hin glauben? Die Offenbarung als Inhalt der Verkündigung und des Glaubens einerseits und Glauben und Leben als Ziel der Verkündigung andererseits sind für alle und immer von derselben Art und setzen für ihr Entstehen dasselbe Wirken Gottes voraus.

Der Offenbarer ist immer Jesus, durch seine personale Gegenwart, sein Tun, sein Wort, seinen Weg bis zu Kreuz und Auferstehung. Er kommt vom Vater und tut und spricht nur das, was er beim Vater gesehen und gehört und was ihm der Vater aufgetragen hat. Es gibt nur diesen einen Offenbarer und die eine und selbe Offenbarung,

die durch ihn allein mitgeteilt wird. Immer wird die Offenbarung aufgenommen durch den Glauben an ihn, zu dem der Vater zieht (6,44), und durch die Belehrung des Geistes der Wahrheit, den Vater und Sohn senden (14,16.26; 15,26). Einen Unterschied gibt es darin, ob das Verhältnis zu Jesus, dem Offenbarer, und seiner Offenbarung direkt oder vermittelt ist.

Allein die Jünger Jesu, die er erwählt hat, damit sie Frucht bringen (15,16) und die von Anfang an bei ihm waren und von ihm Zeugnis geben sollen (15,27), stehen in einem direkten Verhältnis zu ihm und haben seine Offenbarung unmittelbar von ihm empfangen; auch sie nur im Glauben und durch die Belehrung (14,26) und mit dem Zeugnis (15,26) des Heiligen Geistes. Was die von Jesus ausgewählten Jünger von den anderen unterscheidet ist das Sehen (vgl. 20,29 und 20,30), ihr Zugang zur Offenbarung. Ihnen allein ist gegeben: das unmittelbare Sehen, Hören, Erleben des offenbarenden Wirkens Jesu (1,14; 1 Joh 1,1-4). Durch dieses Sehen kommen sie zum Glauben; so sagt Jesus, der Auferstandene, zu Thomas: "Weil du mich gesehen hast, glaubst du" (20,29; vgl. 1,14; 19,35). Was sie gesehen haben, bezeugen sie, voll Glauben und nach dem Zeugnis des Geistes der Wahrheit (15,26-27), durch ihr Wort (17,20) und durch das Geschriebene (20,31), um so zu dem Glauben und zu dem Leben zu führen, die ihnen selber geschenkt sind. Was den Jüngern Jesu durch die Offenbarung Jesu im unmittelbaren Sehen und Erleben geschenkt wurde, ist in seinem Vorgang auf sie beschränkt und ist für immer der Ausgangspunkt und der Inhalt für das nachfolgende Zeugnis. Das Erstzeugnis geschieht durch die Offenbarungsempfänger, die Jünger selbst, in Wort (17,20) und Schrift (20,31).

Alle anderen sind diejenigen, die durch das Wort der Jünger (vgl. 17,20) die Offenbarung Jesu erhalten und ihr entsprechend an Jesus glauben. Sie werden auf diesem Weg zu Empfängern und Kennern derselben Offenbarung, die den Jüngern direkt geschenkt war, und sie können diese im Glauben aufnehmen und auf Glauben hin weitergeben. Nicht nur für die Jünger, sondern auch für sie alle hat Jesus am letzten Abend gebetet: "Aber ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihre Wort an mich glauben" (17,20).

In der Generation der Jünger ist es möglich, das Wort der Augenzeugen direkt zu hören und ihre Schüler zu sein. Zu ihnen gehört wohl Lukas, der das (zum Teil auch schon schriftlich niedergelegte) Zeugnis der Augenzeugen und Diener des Wortes (die von Jesus

gesandten Verkündiger vgl. Apg 6,4) zusammenstellt und weitergibt. Später wird ihr Wort und Zeugnis und in ihnen die Offenbarung Jesu in dem geschriebenen Wort der Verfasser der Schriften des Neuen Testaments und im mündlichen Wort der jeweils lebenden gläubigen Verkündiger empfangen.

Nach allem, was wir feststellen konnten, können wir sagen: Offenbarung ist das, was Jesus vor den Augen seiner Jünger sagt und tut und was er ihnen dadurch mitteilt (durch die Zeichen offenbart er ihnen seine Herrlichkeit); diese Offenbarung empfangen die Jünger direkt von ihm und alle anderen indirekt durch das Zeugnis der Jünger (und ihrer Schüler) durch die Generationen hindurch. Inspiration ist das vielfältige Wirken des dreifaltigen Gottes, wie es im Johannesevangelium sichtbar wird; zu allen Zeiten und bei allen Menschen ist es nur durch dieses Wirken möglich, im Glauben die Offenbarung Jesu aufzunehmen und sie im Glauben zu verkündigen. Es zeigt sich hier, dass die Inspiration als das Wirken des dreifaltigen Gottes nicht ein Geschehen ist, das sich auf Gott und den Verfasser des Johannesevangeliums beschränkt, sondern dass sie immer und überall zur Beziehung zwischen Gott und den Menschen gehört, wo auch immer seine Offenbarung gläubig verkündet und angenommen wird. Gott bewirkt die ständige lebendige Verkündigung und Weitergabe seiner Offenbarung in der Kirche und ihre Aufnahme durch die Glaubenden aller Zeiten. So teilt er seine Wahrheit mit und schenkt Leben und Heil.

Was den Verfasser des Johannesevangeliums angeht, können wir seiner Schrift, soweit wir feststellen konnten, nicht entnehmen, dass Gott noch auf eine andere Weise an ihm gewirkt hat. Aber nach dem Zeugnis dieser Schrift ist Gott der Vater ihre Erst- und Hauptursache, weil er die Erst- und Hauptursache der Offenbarung durch seinen Sohn Jesus Christus und auch ihrer Aufnahme im Glauben der Jünger und ihrer Weitergabe durch die Verkündigung der Jünger in Wort und Schrift ist.

Der Unterschied zwischen dem Johannesevangelium als Schrift und anderen Formen und Vorgängen der Verkündigung der Offenbarung Gottes scheint nicht in der Inspiration zu liegen, so wie sie uns in diesem Evangelium sichtbar wurde. Das Besondere des Johannesevangeliums und der anderen Schriften (zunächst des Neuen Testaments) scheint darin zu bestehen, dass sie von der Kirche als normativ und kanonisch, als wirklich gelungene und vorbildliche Verkündigung der Offenbarung Gottes, erkannt und anerkannt wurden.

Die Kirche, die von dem gleichen Geist Christi, in dem die Schriften geschrieben wurden. belebt und geführt wird, ist durch diesen Geist befähigt, die Schriften, die der Zeit der Apostel zugeschrieben werden, zu werten und dann zu unterscheiden, ob sie den Glauben an Jesus Christus, der die Kirche beseelt und in dem sie lebt, genuin bezeugen oder nicht. Wesentlich ist der dreidimensionale Charakter der Inspiration: Von Gott, an die Jünger, für die Menschen. Von vornherein hat das offenbarende und inspirierende Wirken Gottes über die Jünger und über die Verfasser von Schriften hinaus die Adressaten ihrer Verkündigung im Blick; Gott ist nicht nur Hauptursache der authentischen Verkündigung seiner Offenbarung in Wort und Schrift, sondern auch ihrer authentischen Aufnahme im Glauben der Adressaten. Diesem Wirken Gottes dürfen wir zuschreiben, dass die Kirche die wirklich inspirierten und die Offenbarung authentisch bezeugenden Schriften der apostolischen Zeit von anderen Schriften unterschieden und sie als normativ und kanonisch qualifiziert hat.

III. Ein Blick auf die Inspiration anderer Schriften der Bibel

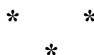
Was wir so im Johannesevangelium finden, können wir nicht einfach auf die anderen Schriften der Bibel übertragen. Es kann uns aber die Augen öffnen und uns aufmerksam machen für das, was sich in anderen Schriften zu ihrer Inspiration zeigt. Eine Hilfe kann vor allem auch sein der Zusammenhang zwischen Inspiration und Wahrheit und der andere zwischen Inspiration und Heil, die uns bei Johannes begegnet sind. Bei den anderen Schriften ist darauf zu achten, was für sie als Wahrheit und Heil im Mittelpunkt steht, um das zu entdecken, was bei ihnen von zentraler Bedeutung für ihre Inspiration ist. Wir können nur noch auf wenige Beispiele aus dem Neuen und dem Alten Testament schauen und können uns nur noch kurz mit ihrer Inspiration beschäftigen.

Für das Neue Testament seien Matthäus und Paulus erwähnt. In Mt 28,19-20 heißt der Missionsauftrag des auferstanden Herrn an seine Jünger: “Macht alle Menschen zu meinen Jüngern”. Fundamental wie bei Johannes ist die Jüngerschaft, die personale Beziehung, die Jesus den Berufenen geschenkt hat. Genau diese sollen sie bezeugen und alle Menschen in sie einführen. Die Jüngerbeziehung zu Jesus ist Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes (Taufe) in einem

Leben nach den Weisungen Jesu (Lehre). Für Paulus wissen wir, welche Bedeutung nach seinem Evangelium der Glauben an Jesus als den auferstandenen Herrn hat, wie diese Form der personalen Beziehung zu Jesus das Heil des Menschen bedeutet (z.B. Röm 10,8-10). Was Matthäus und Paulus so in den Mittelpunkt stellen, diese personale Beziehung zu Jesus, ist für sie selber die Basis ihrer Inspiration. Weil ihnen selber diese personale Beziehung zu Jesus geschenkt wurde, sind sie fähig, die Offenbarung Jesu zu vernehmen und zu bezeugen. Die Offenbarung spricht von dieser personalen Beziehung zu Jesus und durch ihn zu Gott; sie will diese bekannt machen, verdeutlichen, vertiefen und bekräftigen.

Im Alten Testament geht es um die personale Beziehung zu Gott. Für Mose (Ex 3,1 – 4,17) und für die Propheten (z.B. Jes 6,1-13; Jer 1,4-10) wird sie begründet in ihrer Berufung. Wie sich auf diesem Boden Inspiration vollzieht, ist lebendig beschrieben in Jes 50,4: "Gott, der Herr, gab mir die Zunge eines Jüngers, damit ich verstehe, die Müden zu stärken durch ein aufmunterndes Wort. Jeden Morgen weckt er mein Ohr, damit ich auf ihn höre wie ein Jünger". Dem Propheten ist von Gott und zu Gott die Beziehung des Jüngers geschenkt. In diesem Rahmen gibt ihm der Herr die Zunge und weckt sein Ohr, damit er dieses Wort vom Herrn her hören und es in seiner Kraft sagen kann, das die Müden stärkt und aufmuntert. Von seiner Berufung her steht der Prophet in dieser doppelten Beziehung: 1. Jünger, der auf den Herrn hört; 2. Bestellt, dem Volk das vom Herrn her gehörte Wort mitzuteilen. In dieser Situation empfängt er im Hören auf den Herrn das rechte Wort für dieses Volk und auch die Kraft, dem Volk dieses Wort mitzuteilen. Man kann wohl sagen: dieses Wort ist dem Propheten vom Herrn inspiriert und auch von der Situation des Volkes — wenn auch auf sehr verschiedene Weise. Wieder begegnet uns der dreidimensionale Charakter der Inspiration. Die Psalmen haben ihre Herkunft in der Beziehung ihrer Beter zu Gott, die von dem Glauben beherrscht ist, dass er der allmächtige und barmherzige Herr ist, dass er hört und dass das Volk und der Einzelne sich in allen Situationen des menschlichen Lebens offen und vertrauensvoll an ihn wenden können. Für die Herkunft der Weisheitsschriften ist kennzeichnend, was das Buch Sirach gleich am Anfang über den Ursprung der Weisheit sagt: "Alle Weisheit stammt vom Herrn" (1,1) und auch über die menschliche Gottesbeziehung, die der Zugang zur Weisheit ist: "Wurzel der Weisheit ist die Gottesfurcht" (1,20).

Wir konnten aus dem Neuen und dem Alten Testament nur einige Beispiele nennen. Überall wird sichtbar, wie die Beziehung der Verfasser zu Gott (im Alten Testament direkt, im Neuen Testament durch Jesus Christus) das Fundament ist für die Inspiration, für die Herkunft ihrer Schriften von Gott. Diese Gottesbeziehung erscheint auch immer als der wesentliche Inhalt ihrer Verkündigung und bedeutet für sie selber und die Menschen, an die sich wenden, das Fundament für Leben und Heil.



Wir haben vorausgesetzt, dass mit dem Höhepunkt der Offenbarung in Jesus Christus auch der Höhepunkt der Inspiration gegeben ist. Da das Neue Testament diese Offenbarung bezeugt und da das Johannesevangelium sich ausdrücklich auf die Tatsache bezieht, dass sein Inhalt nicht nur verkündet, sondern zu einem bestimmten Zweck aufgeschrieben wurde (20,30-31), haben wir diese Schrift ausgewählt. Bei ihr haben wir untersucht, was in ihr zu ihrer Inspiration, zu ihrer Herkunft von Gott sichtbar wird. Wir haben eine konkrete Antwort mit vielen Einzelheiten erhalten, die wir kurz zusammenfassen.

Fundamental für die Herkunft dieser Schrift von Gott ist das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern. Von seiner Seite her ist diese Beziehung gekennzeichnet durch ihre Erwählung in bedingungsloser Liebe und durch die Offenbarung Gottes, des Vaters, von ihrer Seite her durch ihr Hören und durch ihren bedingungslosen Glauben an Jesus. Sie ist bestimmt vom vielfachen Wirken des dreifaltigen Gottes und von der gottgeschenkten Aufnahme seines Wirkens. Das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern verwirklicht in sich und durch sich selber anfanghaft, was der Inhalt der Offenbarung ist, es verwirklicht die Wahrheit von dem Gott, der die Menschen in sein eigenes Leben aufnehmen will, nämlich in dieses Leben, in dem der Vater mit dem Sohn im Heiligen Geist in vollkommener Liebe verbunden ist. Die volle Verwirklichung wird dann gegeben sein, wenn die Jünger mit Jesus beim Vater sind und die Herrlichkeit schauen, die der Vater Jesus gegeben hat (17,24). Diese Gemeinschaft durch Jesus mit Gott schenkt den Jüngern die Fülle von Leben und Heil. Was Jesus den Jüngern offenbart, sind nicht wahre Sätze, sondern ist seine Herrlichkeit, sein Verhältnis

zu Gott dem Vater und seine Bedeutung für die Menschen (vgl. 1,14; 2,11). Der Glaube der Jünger an Jesus gemäß seiner Herrlichkeit ist konstitutiv für ihre personale Beziehung zu Jesus und für ihr Zeugnis, ob es nun mündlich oder schriftlich gegeben wird.

Von diesem Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern her können wir fünf Kennzeichen der Inspiration für das Johannesevangelium formulieren. Sie hat einen dreidimensionalen und personalen Charakter und sie ist durch die Beziehung zum Heil, zur Wahrheit und zu ihrer dritten Dimension gekennzeichnet. Der dreidimensionale Charakter zeigt sich darin, dass das, was Gott durch Jesus den Jüngern mitteilt, von vorneherein für ihr Zeugnis, für die Weitergabe an alle Menschen bestimmt ist. In der personalen Beziehung zu Jesus, im 'Raum' seiner Liebe und ihres Glaubens, erfahren die Jünger das Wirken des dreifaltigen Gottes. Durch die genannten Beziehungen wird sichtbar, dass die Inspiration nicht ein formales, abstraktes, isoliertes Geschehen ist, das mit beliebigen Inhalten verbunden sein kann. Ihre Beziehung zum Heil zeigt, dass sie als direktes und inneres Ziel das Leben und das Heil der Menschen hat. In ihrer Beziehung zur Wahrheit wird sichtbar, dass sie auf Gott selber und sein Verhältnis zu den Menschen und auf die Menschen und ihr Verhältnis zu Gott bezogen ist. Die Beziehung zu ihrer dritten Dimension zeigt, dass das inspirierende Wirken des dreifaltigen Gottes nicht auf die Jünger und den Verfasser dieser Schrift beschränkt ist, sondern das Wirken Gottes an allen Menschen und zu allen Zeiten kennzeichnet, wo immer es um die gläubige Verkündigung und Aufnahme seiner Offenbarung, um die Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott geht.

Die Aussagen zur Inspiration der Schrift mögen oft abstrakt klingen und von Spekulationen verschiedener Art bestimmt sein. Die Untersuchung des Johannesevangeliums daraufhin, was es zu seiner Inspiration, zu seiner Herkunft von Gott, erkennen lässt, führt uns in die oben beschriebene, lebendige und von Personen und personalen Beziehungen bestimmte Welt. Sie gibt uns ein konkretes und belebendes, anregendes Bild vom inspirierenden Handeln Gottes. Was wir so über die Herkunft dieses Evangeliums erfahren, kann uns Hilfe sein, dass wir bei seinem Lesen und Bedenken nicht irgendwelche Inhalte suchen, sondern darauf achten, worauf es von sich aus ausgerichtet ist und was es von sich selber her mitteilen will. Dieses Bild von der Inspiration, wie es für das Johannesevangelium sichtbar wird, kann auch ein Anstoß sein und kann als

hermeneutisches Prinzip dienen, wenn es darum geht, weitere biblische Schriften in konkreter Weise auf ihre Herkunft von Gott hin zu untersuchen.

Pontificio Istituto Biblico
via della Pilotta 25
I–00187 Roma

Klemens STOCK

SUMMARY

Taking as a point of reference the recent document of the Pontifical Biblical Commission, *Inspiration and Truth of Sacred Scripture*, this article examines how the Gospel of John gives evidence of its inspiration by having its origin from God. Every reference to God is made through the person of Jesus. Therefore, the relationship between Jesus and his disciples is of fundamental importance for understanding the origin of this Gospel. Whereas abstract statements about inspiration can sometimes lead the reader in a false direction, the testimony of the Gospel itself is able to foster a suitable way of reading and approaching the Sacred Scriptures.

Prophet-Like Apostle: A Note on the "Radical New Perspective" in Pauline Studies

Since the publication of *Paul — One of the Prophets?* A Contribution to the Apostle's Self-Understanding (1991) [1], several scholars have come to emphasize that Paul's apostleship in various ways was prophet-like [2]. Most scholars today recognize some of these similarities as relevant for understanding Paul's ministry. The past decades of Pauline scholarship have turned to the question of the apostle's Jewish identity. In opposition to a common strand among previous scholarship, many claim that Paul remained fully within the confines of his Jewish tradition and identity. Focus has gradually shifted from "the parting of the ways" of synagogue and church to "the ways that never parted" [3], thus seeing the Christian movement as a variant of Judaism. The most radical expression of this shift of perspectives is Pamela Eisenbaum, *Paul Was not a Christian.* The Original Message of a Misunderstood Apostle (2009). According to Eisenbaum, the importance of Christ is limited to Gentiles only; hence, Jesus saves, but he saves only Gentiles. One important building block in her concept is that Paul was "called rather than converted […] Thus, Paul was not a Christian — a word that was in any case completely unknown to him because it had not yet been invented. He was a Jew who understood himself to be on a mission" [4]. The question of Paul's prophetic identity here

[1] K.O. SANDNES, *Paul – One of the Prophets?* A Contribution to the Apostle's Self-Understanding (WUNT II/43; Tübingen 1991).

[2] A.J. NAJDA, *Der Apostel als Prophet.* Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats (EHS.T 784; Frankfurt a. M. 2004); T. NICKLAS, "Paulus – der Apostel als Prophet", *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (eds. J. VERHEYDEN – K. ZAMFIR – T. NICKLAS) (WUNT II/286; Tübingen 2010) 77-104; J.W. ARNIE, *Is Paul Also Among the Prophets?* An Examination of the Relationship between Paul and the Old Testament Prophetic Tradition in 2 Corinthians (Library of New Testament Studies 467; New York – London 2012).

[3] See, e.g., A. RUNESSON, "Inventing Christian Identity: Paul, Ignatius, and Theodosius I", *Exploring Early Christian Identity* (ed. B. HOLMBERG) (WUNT 226; Tübingen 2008) 60-62.

[4] P. EISENBAUM, *Paul was not a Christian.* The Original Message of a Misunderstood Apostle (New York 2009), 3-4. She says this with reference to K. STENDAHL, *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia, PA 1976) 7-23.

BIBLICA 96.4 (2015) 550-564

paves the way for questions of identity and theology with far-reaching implications.

It is with this recent development in mind that I now revisit the topic of Paul's self-understanding from the viewpoint of the Old Testament prophets. For sure, this invites questions far beyond the scope of this contribution, such as Paul and the Law and all the questions impinging on that. The aim is to mold the question of Paul as a prophet in the light of this ongoing debate, and thus to look into one important assumption. Can Paul's prophet-like apostleship shed some light on the issue of the parting of the ways? I will concentrate on the Damascus event and its follow-ups in his epistles. This implies that many aspects relevant to Paul's prophet-like apostolate will not be touched upon; this applies for instance to the charismatic Paul involved in revelatory or inspired speech (oracles), so-called "Redegattungen", apocalyptic visions, charismatic exegesis and his performing of miracles [5].

I. Damascus – A Merging of Two Paradigms

Paul's experience outside Damascus (thus according to Acts) is told in his autobiography in Gal 1,15-16a. Here is found scriptural language of election, echoing the calling in Jer 1,5 and Isa 49,1, or possibly a blending of such texts [6]. Being called from the mother's womb is in itself not distinctive of a prophetic understanding; however, the way this piece of information serves to introduce the commission makes a difference, since it corresponds to the use of this

---

[5] NICKLAS, "Paulus", 102 mentions "prophetic signs" with reference to 1 Thess 1,5; 2 Cor 12,12; Rom 15,18-19. I am doubtful that these references justify the label "prophetischen Zeichenhandlungen." He labels any miracles wrought by the apostle prophetic, but prophetic signs have certain characteristics which are not found in Paul's letters. A common feature is the correspondence between sign and its oral interpretation. New Testament examples are the act and words of institution at the Lord's Supper, and also Agabus in Acts 21,10-11 which clearly illustrates how message and sign interrelate.

[6] R.E. CIAMPA, *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2* (WUNT II/102; Tübingen 1998) 111-112; NICKLAS, "Paulus", 78-79; AERNIE, *Paul*, 136-137, 159; D.F. TOLMIE, *Persuading the Galatians.* A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter (WUNT II/190; Tübingen 2005) 58-59.

motif in Jer 1,5 and Isa 49,1.5. Furthermore, this phraseology is found within a passage where all the essential elements in a prophetic call narrative are found:

> Inauguration: "when God was pleased to reveal his Son to me"
> Election: "he set me apart before I was born and called me through his grace"
> Commission: "so that I might proclaim him"
> Addressee: "among the Gentiles"
> (NRSV)

Albeit compressed in form, this passage (1,15-16a), which is a subordinate clause only, nonetheless conveys how Paul viewed his apostleship. Paul reminds his audience of his vision or revelation — a further similarity to prophetic call narratives — with features common to prophetic vocations.

The verb introducing the message Paul is commissioned to convey is εὐαγγελίζομαι. It is to be noted that the divine authorization involved here applies particularly to Paul's gospel, not to his apostleship. His apostleship and gospel form a tandem, where the first is legitimized by the second. This vocabulary may be seen in the light of Rom 10,15-16 where Isa 52,7 is quoted as speaking about heralds (take notice of the plural) of the eschatological good tidings of restoration and salvation [7]. Thus it becomes obvious that the passages relevant here are not primarily about Paul's understanding of himself, but about the gospel he was set to preach [8]:

> His apostolic self-understanding was totally dependent upon the message he was commissioned to pass on. The very consciousness of preaching the eschatological comfort-gospel seems to have been an important reason for Paul to present his apostolate as prophet-like [9].

---

[7] S. KIM, "Paul as an Eschatological Herald", *Paul as a Missionary.* Identity, Activity, Theology and Practice (eds. T. J. BURKE – B. S. ROSNER) (New York – London 2011) 19-24.

[8] Thus also J.R. WAGNER, "The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul: An Investigation of Paul's Use of Isaiah 51–55 in Romans", *Jesus and the Suffering Servant.* Isaiah 53 and Christian Origins (eds. W.H. BELLINGER – W.R. FARMER) (Harrisburg, PA 1998) 207.

[9] SANDNES, *Paul*, 243.

This observation explains why the Book of Isaiah becomes so important in Paul's mission. Within Galatians 1–2, also 1,24 ("and they glorified God because of me") and 2,2b ("that I was not running, or had not run, in vain") are shaped by Isaiah (Isa 49,3-4).

1. Christocentric Prophetic Commission

It is remarkable that although the verb εὐαγγελίζομαι might be used without an accusative, or with the object included in the verb (Rom 1,15; 15,20; 1 Cor 15,1; 2 Cor 11,7; Gal 1,8; 4,13 cf. Gal 2,7), that is not the case here. It is about proclaiming Christ himself (αὐτόν). Content-wise, the gospel Paul is commissioned to preach is, therefore, somehow identical with Christ revealed to him. This places the focus on the content of the revelation itself, making the prophetic commission Christocentric in nature, and also deeply involved with the risen Christ. For obvious reasons this distinguishes Paul from the prophets.

Two observations are worthy of some further considerations. First, the revelation itself in which the commission is conveyed — as in the inaugural theophanies of the Old Testament prophets embarking on their mission — makes up the very mission of the prophet-like apostle. This aspect hardly finds a real analogy with the prophets. Second, the Christocentric revelation given to Paul finds an analogy within Galatians itself, namely in 3,1: "It was before your eyes that Jesus Christ was publicly exhibited as crucified!" Passages like 1 Cor 9,1 ("Have I not seen [ἑόρακα] Jesus our Lord?") and 1 Cor 15,8 "he appeared [ὤφθη] also to me"), which associate the Damascus event with the risen Christ, involve the eyes in a way similar to what happened to the Galatians according to 3,1. Thus it becomes apparent that Paul's prophetic commission works within a pattern of comparison or example here. Since the Galatians are by no means seen as called to embark upon a prophetic vocation, this analogy suggests that the Damascus event in Galatians 1 has dimensions which the prophetic analogy does not come to terms with (see below).

Paul's prophet-like apostolate is said to have the nations (ἐν τοῖς ἔθνεσιν) as its main target. According to James D.G. Dunn, not only was Paul's encounter on the Damascus road seen in a prophetic light but even his commissioning to the nations was prophet-like [10]. Ref-

[10] J.D.G. DUNN, "Paul's Conversion: A Light to the Twentieth-Century Disputes", *The New Perspective on Paul.* Collected Essays (ed. J.D.G. DUNN) (WUNT 185; Tübingen 2005) 341-359, especially p. 357.

erence can be made to Jer 1,5-6 and Isa 42,6-7; 49,6. In Rom 11,13-15, Paul presents this primary mission of his as instrumental to bring salvation to the Jews, thus joining the aim attributed to the prophets more widely [11]. However, when Paul in Galatians says that he has been entrusted with the gospel to the nations (2,7), this target of his becomes deeply involved in his theological re-orientation which finds no analogy in the prophetic traditions.

In Galatians 1, Paul places himself "within the stream of the prophetic tradition" [12]. Thus the prophetic legacy in Paul's self-understanding, with emphasis on his call, enhances continuity and his being firmly embedded within the Jewish tradition. Nonetheless, some peculiarities come into view as well, and they need to be accounted for: the emphasis on εὐαγγελίζομαι; the Christocentric nature of his mission; the fact that Paul is called to preach what was shown him in his inaugural vision, and also that his Damascus revelation works paradigmatically *vis-à-vis* his addressees in Galatians (see more below). All these observations cumulatively imply that Paul, albeit enrolled among the prophets of old, is a "prophet" for a time that also sets him apart from them. Pamela Eisenbaum says that "if there was any conversion for Paul, it was a conversion about what time it was in history" [13]. While I think this insight paves the way for recognizing further developments in Paul, Eisenbaum goes on to exclude any re-orientation beyond that.

2. Damascus as Paradigm: An Altered Perspective

This paves the way for some further considerations on how his call works within this epistle. Paul says that his call to become an apostle was also an act of God's grace (cf. 1 Cor 15,10). I have previously pointed out that the forgiveness of his persecution of the Christ-believers was analogous to the prophetic motif of "overcoming the insufficiency of the one called," a typical feature in call narratives of the Old Testament (Exod 3,11; Isa 6,5; Jer 1,6; Ezek

---

[11] For prophetic elements in Roman 9–11 more widely, see C.A. EVANS, "Paul and the Prophets: Prophetic Criticism in the Epistle to the Romans (with special reference to Romans 9–11)", *Romans and the People of God.* Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of his 65th Birthday (eds. S.K. SODERLUND – N.T. WRIGHT) (Grand Rapids, MI – Cambridge U.K. 1999) 115-128.

[12] AERNIE, *Paul*, 137.

[13] EISENBAUM, *Paul*, 219.

1,28-22) [14]. I am confident that this observation works within a study of how Paul conceived of what happened to him. However, Roy E. Ciampa is correct in pointing out that “the concept of God’s grace is ubiquitous in Paul’s thought, and in 1,6 Paul says that the Galatians themselves had been called by God’s grace, leaving the certainty of this element as an echo from prophetic call narratives somewhat in doubt” [15]. Ciampa’s critique here implies that I did not pay sufficient attention to how Paul’s call works within the argument of the entire letter. This observation has some ramifications for how to evaluate the recent developments in Pauline studies pointed out above.

We have pointed out that Paul’s Damascus revelation works paradigmatically in Galatians; it tells something also about the addressees themselves. This is clearly implied in the way 1,6 and 1,15 correspond: τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι [Χριστοῦ] // καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ. In being an act of grace, the call given to Paul does not set him apart from the Galatians; on the contrary, as an act of grace this particular event shares a fundamental similarity with the addressees’ embracing of Paul’s gospel. Galatians 1,6-9 makes it abundantly clear that “grace” is not only a piece of Paul’s experience, but primarily an abbreviation of how his gospel is to be described content-wise (Gal 2,20-21) [16] and, hence, stated in opposition to the “troublemakers” in Galatia. Crucial in this struggle was the question of the Law and circumcision. Paul shapes the introductory passage (Gal 1,6-9) by leaving out the thanksgiving, usually found in his letters[17]. Furthermore, the passage is formed in accordance with traditions of false prophets who alter God’s fundamental revelation [18]. God has sanctioned one gospel only, and this is the one about “grace” — made visible in Paul’s Damascus event and in the addressees turning from idols and ignorance to knowing God (Gal 4,8-10).

Paul urges them to take himself as an example (4,12), and thus to remain with his gospel. The radical shift that took place in his

---

[14] As for this stable element in call-narratives, see SANDNES, *Paul*, 64-65.

[15] CIAMPA, *Scripture*, 115.

[16] Notice that Gal 2,20 echoes 1,4 thus linking Paul’s autobiography to the message he conveys in this epistle.

[17] See TOLMIE, *Galatians*, 38-40.

[18] SANDNES, *Paul*, 70-73.

life due to Damascus bears some resemblances to their radical turn, which indeed is described as a conversion (4,8-11). Worth noticing is also that Paul was concerned that he might have run and labored in vain (Gal 2,2; 4,11): likewise the Galatians run the same risk according to 3,4: "Did you experience so much for nothing?" This means that the call experience of Paul, hinted at in Galatians 1, is not an isolated event; it is not merely his embarking on a mission, as Eisenbaum claims (see above). The paradigmatic role of Paul in Galatians militates against Eisenbaum who holds that Paul's letters are addressed to Gentiles only, and hence of no relevance for constructing a gospel, valid for Jews and gentiles alike.

3. Like a Conversion?

What we have seen so far finds confirmation in the rumor reported by Paul in Gal 1,23: "The one who formerly (ποτε) was persecuting us is now (νῦν) proclaiming the faith he once tried to destroy". This rumor was shaped according to conventions of conversions, such as the transition from "before" to "now" [19]. Such a transition is involved in 1,13-14 as well. The rumor picks up on Gal 1,13-14 by using the verbs occurring there (ἐδίωκον and ἐπόρθουν): "In this way he suggests that he was (and still is) trying to establish the same church and gospel, which he persecuted earlier" [20]. The shift in Paul's life is here depicted in a way very different from that of a prophetic call. While that analogy emphasizes embarking on a mission assigned by God, the formulation of the rumor is that of embracing a life that contrasts with one's former life. Phil 3,5-11, another autobiographical text proceeding from Paul's Damascus event, does not bring the prophets into view at all. The perspective on this event in that passage is the shift it caused in Paul's life and attitudes. And this change is not about embarking on a mission, but a cognitively described change from law to Christ.

The rumor does not affirm that Paul turned from Judaism to Christianity; neither for historical reasons nor for theological reasons is this applicable to Paul and his Damascus event. Kari Kuula

---

[19] This is traditional language of conversion; see A.F. SEGAL, *Paul the Convert.* The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee (New Haven, CT – London 1990) 117.

[20] TOLMIE, *Galatians*, 68.

argues that the prophetic elements and language taken from the commission of Isaiah and Jeremiah in Galatians 1 only serve to cover up the fact that Paul has converted to a new religion, rather than having received a different mission within Judaism [21]. Worth noticing is that Kuula bases his conclusion not on the Damascus event, but on Paul's treatment of the Law elsewhere in Galatians. Although I disagree with Kuula, as I do with Eisenbaum as well, I see that the Damascus event cannot be kept apart from what Paul writes elsewhere in Galatians; on the contrary, his own experience serves the theology of the letter. Thus, this event is not satisfactorily described as embarking on a mission. It implies a turning against previous practices and joining a new fellowship. This last aspect gains importance if we view Paul's experience from a sociological perspective [22]. The persecution which was motivated by Paul's devotion to the Law now gives way to his becoming a preacher of the Gospel of grace (Gal 5,4). This implies that his relationship to the Law changed dramatically due to this event [23].

I am therefore hesitant to embrace Tobias Nicklas' comment: "Mit dieser erstaunlichen Lebenswende aber ist er auch alttestamentlichen Propheten vergleichbar, von denen viele betonen, dass sie ihre Tätigkeit keineswegs aus freiem Willen oder aufgrund eines Amtes ausüben, sondern aufgrund einer Offenbarung, die ihr Leben (häufig gegen ihren Willen) radikal verändert hat" [24]. This logic remains solely within the paradigm of being entrusted with a mission. This is indeed relevant, but it nonetheless fails to acknowledge that the changes coming out of Damascus went beyond being commissioned [25]. This event implied a re-orientation without parallels in

---

[21] K. KUULA, *The Law, The Covenant and God's Plan.* Volume 1: Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians (SESJ 72; Helsinki – Göttingen 1999) 200. Thus also SEGAL, *Convert*, 12-14.

[22] P.L. BERGER – T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality.* A Treatise in the Sociology of Knowledge (Harmondsworth 1972) 149-182; B. WILSON, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford 1982) 118-120.

[23] The persecutions ceased immediately, but it took some time for Paul to think through and work out more fully the implications.

[24] NICKLAS, "Paulus", 82.

[25] EISENBAUM, *Paul*, 134, admits that "one must account also for the way in which Paul sometimes speaks of having given up his past life". However, this aspect is turned into a foil for explaining the contrast between the human and divine origin of Paul's gospel (p. 141), with little relevance for the question of how Paul related to his past.

the prophetic tradition, which otherwise is so important for understanding Paul's apostolate.

Carol K. Stockhausen argues that the Abraham narrative serves as the foundational pattern of Paul's autobiography in Galatians 1–2. While recognizing that Abraham is not mentioned, she claims that Paul's story, with Damascus as its turning point, has a remarkable parallel to Abraham:

> Abraham is the revered model who first abandoned his heritage, his home, and the ways of his fathers to follow the will of God. It is his authority that lends a profound authority to Paul's self-portrait, in its turn intended to be paradigmatic for Paul's readers. The following of this paradigm is the first theological recommendation made in the letter [26].

Reference for the last sentence is Gal 4,12 where Paul is the model for readers who turned from the idols to God. Abraham was the paradigmatic proselyte [27], and if he is the model for the autobiography, this has direct bearing upon the question of "the parting of the ways", since Paul then weaves into this passage a remembrance of Abraham who left behind his religious allegiance to become a true believer. Although Stockhausen takes notice of some of the observations pointed out in the present article, I think that her argument moves beyond the evidence of the autobiography. It is as a figure of faith, not of proselytism, that Abraham comes into view in the rest of Galatians (chap. 3).

Summing up so far: Paul reminds his audience about his Damascus revelation, shaping the story according to prophetic call narratives. All the basic elements that make up such a story are echoed in Gal 1,15-16a. Implied is that Paul conceives of the mission he has been called to as an extension of the preceding prophetic tradition. However, the story of Paul's prophetic call is part of an argument that is paradigmatic for his addressees in a way that paves the way for considering it a "conversion", albeit not a turn from one religion to another. This shaping of the Damascus event proceeds

---

[26] C.K. STOCKHAUSEN, "2 Corinthians 3 and the Principles of Pauline Exegesis", *Paul and the Scriptures of Israel* (eds. C.A. EVANS – J.A. SANDERS) (JSNT.S 83; Sheffield 1993) 143-164; quotation on p. 152.

[27] K.O. SANDNES, *A New Family.* Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons (SIGC 91; Bern 1994) 41-46.

from a change, not only in Paul's life, but also in his theology. Law and grace become opposites, a view he also imposes upon his Galatian audience. The way Pamela Eisenbaum uses the prophetic call is, therefore, misleading, although it is equally wrong to depict the Damascus event as his embracing of another religion. But the revelation outside Damascus brought significant frictions with the Jewish tradition out of which Paul came.

II. Squeezed Between Constraint and Woe (1 Cor 9,16)

In this text Paul says that his preaching of the gospel is no reason for boasting, since God ordained to him this task. He does so out of some compulsion (ἀνάγκη). This Greek term has a wide range of meanings. Its meaning can be concrete, like "chain" or "yoke," and abstract like "fate", "tribulation" or "constraint". Harry P. Nasuti has argued that the term should be rendered "distress" in terms of the sufferings and hardships witnessed to in the Pauline tribulation lists (2 Cor 4,7-12; 6,4-10; 11,23-28) [28]. For this particular text, this has been rightly refuted by Jeffrey W. Aernie [29], but Nasuti's observations pave the way for considering the apostolic hardships as constitutive of Paul's prophet-like self-understanding. Paul's prophet-like understanding of his apostolate thus affects also his persona.

Paul is under an obligation to preach the gospel; the alternative is woe, which is the lamentation of those who find themselves under God's judgment. This concept goes beyond normal servanthood, and it is best explained with reference to analogies in the prophetic literature of the Old Testament. The prophets' compulsory preaching shed light on biblical associations alive in Paul's self-understanding in this text, although ancient philosophers could also see themselves as speaking with a divine mandate forcing them to continue to do so. Socrates and Epictetus are famous examples (Plato, *Apol.* 21e; 28e; 30e; 31c-d; 33c; Arrian, *Diss.* 3.22.2; 3.22.23; 3.22.53-69).

The classical example of someone being entrusted with a commission leading to compulsory preaching is Jeremiah. He laments

---

[28] H.P. NASUTI, "The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostle: The Internal Dynamics of 1 Corinthians 9", *CBQ* 50 (1988) 246-264.

[29] AERNIE, *Paul*, 79-81.

his situation as God's prophet (Jer 20,7-18). God has enticed and overpowered the prophet (Jer 20,7); against his will he is forced to speak words of judgment (Jer 20,8): "If I say 'I will not mention him, or speak any more in his name', then within me there is something like a burning fire shut up in my bones, I am weary with holding it in, and I cannot" (Jer 20,9). Commentaries on 1 Cor 9,16 consequently refer frequently to this text in Jeremiah, as does Nestle-Aland 28th edition of *Novum Testamentum Graece*. Other relevant passages from the prophetic literature are Jer 4,19 (" … I cannot keep silent … "); Amos 3,8 ("The lion has roared, who will not fear? The Lord God has spoken; who can but prophesy?"). The Jonah story of the prophet's futile attempt to flee his mission develops this motif narratively [30].

How does this picture of Paul fit into the argument of 1 Corinthians 9 and its context? This chapter is integrated by the logic running through chapter 8 about renunciation of rights for the sake of the weak; see 8,9-13 in particular. In chap. 9, Paul uses himself as *exemplum*. His apostolic ministry gives a paradigm of giving up on rights. Paul makes a strong case for his right to receive the necessary support from the Corinthians (1 Cor 9,4-12a.13-14). He insists on his right to be hosted by them, and he makes reference to arguments of apostolic practice (vv.5-6), common logic (vv.7 and 13), and what the Law says (vv.9-10). He argues from the greater to the lesser (v.11), and he draws on Jesus tradition (v.14). In 1 Cor 9,12b and 15 he states emphatically that he has never made use of his obvious right. Thus his apostolic practice offers them an example. At this point the prophetic analogy enters his argument. His renunciation of his right and his inability to boast in his proclamation of the gospel stem from the fact that constraint (ἀνάγκη) lies upon him. He has been entrusted with this mission, and this sets him apart from other preachers. This aspect is not what his Corinthian converts are urged to imitate; the imitation refers solely to the renunciation. Implied is that the prophet-like apostolic ministry emerging from this text is central to Paul's practice, but of little interest to the argument he makes for the sake of his addressees.

What they are really urged to imitate is his Christ-like apostolate. That unites Paul's example with the key argument running

[30] From a phenomenological perspective, prophets more widely found themselves under divine constraint; see e.g. *Sib.Or.* 3,162-164. 295-299. 490. This passage uses the verb κελεύειν and the noun ἀνάγκη to bring this out.

throughout chaps. 8–10. It is not by accident that Paul brings the question of eating food offered to idols to a close by saying that " … I do not seek my own advantage, but that of many, so that they may be saved. Be imitators of me, as I am of Christ" (1 Cor 10,33 – 11,1). This passage echoes how Paul elsewhere portrays Christ's altruism (Phil 2,1-4; Rom 15,1-3.7) and love (1 Cor 13,5), thus making an inclusion to 1 Cor 8,1-6 where it says that "love builds up" and that true knowledge is found only when God and Christ are seen in tandem. This is the analogy that really matters for the argument in which Paul speaks of his prophet-like compulsion to preach the gospel. To conclude, the prophet-like apostolate which is resident in 1 Corinthians 9 covers only some aspects of Paul's ministry, but it is subordinated to his Christ-like apostolate [31].

III. Not a Prophet, but Apostle of Christ

Paul never calls himself a prophet, although several texts are shaped in ways conducive to such associations. Not even in the Book of Acts is Paul said to be a prophet, although the Damascus event is depicted in ways making that an adjacent category. Worth noticing though is what the Roman soldier who rescues Paul from the Jerusalem mob says to him. "Then you are not the Egyptian … " (Acts 21,38). "The Egyptian" was a well-known prophet proclaiming that the end time was at hand, and made signs of eschatological salvation (Josephus, *Ant.* 20,169-72; *Bell.* 2,261-263). When Paul conceived of himself as a servant in God's history of salvation with Israel and the nations, "prophet" must have appeared as the most obvious category. And yet, he is clearly hesitant. He joined the ranks of the prophets but consciously stayed away from calling himself so. Clearly, this category did not exhaustively explain how he conceived of himself. In the words of Sigurd Grindheim: " … the conviction that God has done something fundamentally new in Christ also de-

---

[31] NAJDA, *Prophet*, 139-143, points out that Paul's apostolate mirrors Christ's "Proexistenz", which is another word for his altruism. He subordinates this to the "Proexistenz der alttestamentlichen Propheten" (119-133). A general problem with his study is that being prophet-like becomes almost everything in Paul's ministry. In my view, it is more accurate to say that in 1 Corinthians 9 Christ is the primary model for Paul's apostolate, not the prophets.

termines how Paul understands himself" [32]. As pointed out throughout this article, the gospel, not Paul himself, was the real news. Hence, the latter is subordinated to the gospel; thus his self-understanding mirrors the gospel. Andrzej Jacek Najda rightly says that the gospel revealed to Paul "ist neu und alt zugleich" [33]. According to Paul, the prophetic ministry reaches its peak in the gospel; hence it finds also there its completion. There is thus a uniqueness attached to the prophet-like apostolate entrusted with the gospel.

Paul calls himself an apostle. His being elected, sent with a mission, speaking on the authority of the God of the Fathers — all this unites Paul with the Hebrew prophets. Calling himself an "apostle" is a derivate from the verb ἀποστέλλω; this becomes obvious when he connects this noun to prepositions like ἀπό and διά (Gal 1,1.11-12; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Rom 1,1-5). In the words of Tobias Nicklas: "Wie die Propheten Israels ist Paulus 'gesandt', um das Evangelium zu verkündigen" [34]. Due to the emphasis on the preaching of eschatological salvation, the Book of Isaiah and the Servant there played an important role, but Paul is not connected with individual prophets, be they Moses, the Servant or Jeremiah, but with the prophetic tradition corporately. Still Paul refrains from labelling himself a prophet among other prophets. It is difficult to escape the conclusion that it mattered to Paul to voice an identity that — in spite of fundamental similarities — separated him from the prophets, because the gospel as a fulfillment was to be distinguished from the prophets who gave promises about it. Thus the aspect of time and fulfillment is crucial here. Furthermore, the Christocentric nature of his apostolate, both with regard to its authority and content, further separated him from the prophets. This Christocentrism is not necessarily antagonistic to the prophetic model. But the way it expresses not only a mission but also a reorientation towards the past, abbreviated in the critique of the Law, makes Christ the primary model for understanding Paul as an apostle entrusted with the gospel.

---

[32] S. GRINDHEIM, "Apostate Turned Prophet: Paul's Prophetic Self-Understanding and Prophetic Hermeneutic with Special Reference to Galatians 3.10-12", *NTS* 53 (2007) 556.

[33] NAJDA, *Prophet*, 234.

[34] NICKLAS, "Paulus", 84.



This article revisits the question of Paul's prophet-like apostolate from the perspective of recent Pauline studies, with emphasis on the question of "the parting of the ways". The most radical expression of the "non parting of the ways" is found with Pamela Eisenbaum who considers Paul's prophet-like apostleship to be substantial proof that Paul understood his ministry fully within the confines of the legacy of the Hebrew prophets. Certainly the prophets of old did not propagate a new religion but addressed the people from within their faith, or spoke about renewal on the ground thereof. Thus the prophet category facilitates continuity with the past, but also renewal on the basis of that tradition. It thus accommodates both aspects nicely. Why does Paul then refrain from calling himself a prophet, but insist on his being an "apostle of Christ"? The argument of the present article is only one piece of an argument in this debate; hence, it is in no way able to address the "parting of the ways" question exhaustively. But what it does is to question that the prophetic model is exclusive in explaining Paul's relationship with his Jewish legacy. The texts wherein Paul speaks of his Damascus event in prophetic terms demonstrate both continuity as well as discontinuity with his past. The apostle who refused to call himself a prophet conveys a fundamental re-orientation towards his past. Whether this represents a breach or only an alteration within the given heritage can only be settled by looking into other parts of Paul's theology.

Judged from the Damascus event, I find Alan F. Segal's "slow or gradual conversion" helpful [35]. For Paul as a Jew this process was by necessity different from that of a Gentile. Paul gradually came to terms with the implications of this event. One change was, however, immediate: he ceased persecuting the Christ believers. This implies that a re-orientation with regard to the Law was triggered more or less immediately, since the Law motivated his actions as a persecutor. Thus the Damascus event initiated a drawn-out process to be completed later. This is different from Luke where a full transition, including baptism, is implied (Acts 9,18;

---

[35] SEGAL, *Convert*, 80, 84.

22,16). Paul's slow conversion is there turned into a quick conversion. The prophetic model is important for us to grasp Paul's identity and mission, but it can only explain in a piecemeal way what the Damascus event meant to Paul. The role assigned to his prophet-like apostolate by advocates of the Radical New Perspective is hardly tenable.

MF Norwegian School of Theology
Gydas vei 4, Pb 5144 Majorstuen
N-0302 Oslo

Karl Olav SANDNES

SUMMARY

The question of Paul's prophet-like apostolate has gained renewed interest due to the "Radical New Perspective", claiming that Paul remained fully within the confines of his Jewish identity. His prophetic call to become an apostle (Galatians 1) serves to substantiate that. The only new thing is that Paul came to a new understanding of the time, i.e. the time for the ingathering of the Gentiles had arrived (Pamela Eisenbaum). The present article argues that the prophetic model is not sufficient to explain how the Damascus event influenced the apostle's theology and mission. This event initiated a process of "slow conversion" as well.

Die literarische Konzeption von räumlicher und zeitlicher Wahrnehmung in der Johannesoffenbarung

I. Einleitung — Politik, Identität und Wahrnehmung

An Gedanken über Zeit und Zeitlichkeit, Raum und Räumlichkeit in der Johannesoffenbarung mangelt es nicht [1]. Gerade in jüngster Zeit erschien eine ganze Bandbreite an Artikeln, die sich den Phänomenen des literarischen Raumes und der Zeit sowie ihrem politischen Beigeschmack widmeten. Dabei hatten Ausleger weit mehr im Sinn als Zeitgeschichte. Viele haben wahrgenommen, inwiefern die literarische Plastik eines Raumes und die komplexe Realgeschichte Kleinasiens in der Offenbarung miteinander verstrickt sind, ja sogar in einer Wechselwirkung zueinander stehen. Verschiedene Arbeiten zur Ekphrasis zeigten, dass Johannes seinen Leser Bilder schauen lies, die die opulente Optik der Reichspropanda in der Provinz parodierten. Mittels Gegenbilder zu den Kulissen des munizipalen Kultes in der Zeit Domitians und/oder Trajans äußerte der Seher schärfste politisch-kulturelle Kritik [2]. Darüber hinaus sensibilisierten

---

[1] Einen sehr ausführlichen Überblick über die Vorstellung von "Zukunft" und "Endzeit" bietet J. FREY, "Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel", *Die Johannesapokalypse.* Kontexte – Konzepte – Rezeption (eds. J. FREY – J.A. KELHOFFER – F. TÓTH) (WUNT I. 287; Tübingen 2012) 473-552.

[2] A. Weißenrieder erkannte z.B. korrekt, dass Johannes literarische Räumlichkeit einer erzählten Fiktion mit Eindrücken des römisch-hellenistisch Kulturraums vernetze, einem Leser anschaulich präsentierte, um bei diesem ein kritisches Bewusstsein für seine Umwelt zu schärfen. Dadurch trugen sie (natürlich neben anderen) Entscheidendes dazu bei, die Johannesoffenbarung nicht nur als ein Textmosaik aus verschiedenen Anspielungen auf die Schriften Israels zu lesen, sondern Johannes als ein jüdisch denkendes Individuum des römisch-hellenistischen Kleinasiens wahrzunehmen. Ferner auch M. KARRER, "Apoll und die apokalyptischen Reiter", *Die Johannesoffenbarung.* Ihr Text und ihre Auslegung (eds. M. LABAHN – M. KARRER) (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38; Leipzig 2012) 223-251. M. KARRER, "Hellenistische und frühkaiserzeitliche Motive in der Johannesapokalypse", *Die Offenbarung des Johannes.* Kommunikation im Konflikt (eds. T. SCHMELLER – M. EBNER – R. HOPPE) (QD 253; Freiburg i. Br. 2013) 32-73.

BIBLICA 96.4 (2015) 565-585

sie dafür, dass er Literatur als ein strategisches Mittel einsetzte, um realgeschichtlich Identitätsstiftung zu betreiben. Auch jüngste Abhandlungen über die Zeitstruktur und -darstellung innerhalb der Fiktion machten darauf aufmerksam, inwiefern politische Kritik und Identitätsbildung [3] in der Offenbarung synchrone und diachrone Momente umfassen. T. Nicklas und S. Alkier kommen in diesem Sinne einerseits zum Schluss, dass Zeit und Raum von Johannes wahrgenommen werden, in der Fiktion ständig aufeinander bezogen sind, sich aber ihre Relationen zu verändern beginnen, sobald erzählte Ewigkeit auf literarische Immanenz trifft. Andererseits ist diese synchrone Chronotopie auf den Leser bezogen und drängt ihn dazu, seine zeitlichen und räumlichen Denk- und Handlungsstrukturen zu hinterfragen. Die Gegenwelt der Offenbarung soll also kleinasiatische Christusanhänger dazu anleiten, ihr Verhalten zu ändern [4].

Doch frage ich dennoch, ob mit all diesen Vorarbeiten Raum, Zeit und deren kulturgeschichtliche Bedeutung vollständig erschlossen sind? Lassen sich diese Gedanken nicht vielmehr einen bisher nur oberflächlich beachteten Überbegriff zuordnen? Dem literarischen Phänomen der "Wahrnehmung"? Kreisen nicht alle erwähnten Überlegungen im Grunde genommen darum, dass dem Leser Bilder von Raum und Zeit als fließende Sinneseindrücke von Johannes dargeboten werden, die er als seine eigenen adaptieren kann? Gedanken zur räumlichen und zeitlichen Sensitivität des Ich-Erzählers gibt es bisher kaum, zumal nicht zu einer holistischen Konzeption von lite-

---

[3] Zum Begriff Identität und seiner literaturtheoretischen Verwendung vgl. J. STRAUB, "Identität", *Handbuch der Kulturwissenschaften.* Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe (eds. F. JAEGER – B. LIEBSCH) (Stuttgart 2011) 276-303; C. LEGGEWIE, "Zugehörigkeit und Mitgliedschaft. Die politische Kultur der Weltgeschichte", *Handbuch der Kulturwissenschaften.* Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe (eds. F. JAEGER – B. LIEBSCH) (Stuttgart 2011) 316-333.

[4] S. Alkier und T. Nicklas beziehen also die Synchronie einer dynamischen Raum-Zeit-Struktur auf die diachrone Dynamik eines Reallesers und verfeinern damit letztendlich eine Grundüberzeugung der modernen Apokalypseforschung, die die literarische Welt des Sehers funktional als identitätsstiftend definiert. Vgl. S. ALKIER – T. NICKLAS, "Wenn sich Welten berühren. Beobachtungen zu zeitlichen und räumlichen Strukturen in der Apokalypse des Johannes", *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (eds. S. ALKIER – T. HIEKE – T. NICKLAS in Zusammenarbeit mit M. SOMMER) (WUNT I. 346; Tübingen 2015) 205-227.

rarischer Wahrnehmung [5]. Von diesem Punkt aus möchte ich einige Anfragen sowohl an die Ekphrasisforschung als auch an die neueren Ansätze zu Raum und Zeit richten.

1. Sicherlich existieren Abhandlungen über die Rolle von Johannes als Ich-Erzähler wie z.B. deSilvas Werk [6], doch liegt ihnen allen ein relativ statisches Verständnis von räumlicher (und zeitlicher) Wahrnehmung zu Grunde. Ich möchte hingegen zeigen, dass literarische Sensitivität in der Johannesoffenbarung punktuell geschieht, aber erzählte Realität durativ verändert. Damit will ich auch andeuten, dass es prinzipiell unmöglich ist, von einer Zeit- und Raumstruktur im Singular zu sprechen. Johannes erzeugte und vernetzte vielmehr gleich mehrere von ihnen, um dem Leser längerfristige Auswirkungen punktuell getroffener Wahrnehmung überhaupt erst demonstrieren zu können [7]. Zeit und Raum entwickeln sich nicht aus einer Szene allein, sondern Konzeptionen entstehen daraus, dass Wahrnehmungsänderungen von der fortlaufenden Erzählung reflektiert werden.

2. Wie verhalten sich Zeitstrukturen (Pl.) und Raumkonzepte (Pl.) zueinander? Ich möchte zeigen, dass Johannes innerhalb seiner Wahrnehmungsbeschreibung verschiedene Konzeptionen aufeinanderprallen ließ, so dass dem Leser ein dynamisches Raum-Zeit-Verhältnis präsentiert wird. Ziel des Ganzen liegt m.E. darin, ein theopolitisches Geschichtsbild zu entwerfen.

3. Haben sich Arbeiten über Tempus, Zeit und Zeitlichkeit überhaupt damit beschäftigt, wie Zeit als immaterielles Phänomen wahrgenommen werden kann? Wie verändert sich Zeitwahrnehmung und welche Bezüge zwischen literarischer Zeit und kleinasiatischer Zeitgeschichte lassen sich erkennen? Wie überschneiden sich also synchrone und diachrone Aspekte von Wahrnehmung?

Um diese Fragen zu kontextualisieren und zu beantworten, werde ich folgende Schritte einleiten: Zunächst möchte ich einen

---

[5] Zu der zählen nicht nur Optisches, Akustisches, Spür-, Schmeck- und Tastbares, sondern vor allem auch eine Zeitwahrnehmung.

[6] D.A. DESILVA, *Seeing Things John's Way.* The Rhetoric of the Book of Revelation (Louisville, KY 2009).

[7] Auch Überlegungen zum Raum wie z.B. die von M. LABAHN, "'Apokalyptische' Geographie. Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung", *Imagery in the Book of Revelation* (eds. M. LABAHN – O. LEHTIPUU) (CBET 60; Leuven 2011) 107-143 basieren auf einem statischen Raumkonzept.

Blick darauf werfen, welche Ebenen von Zeit und Zeitwahrnehmung sich in einem literarischen Werk überhaupt begegnen können, um vor diesem Hintergrund zu zeigen, wie sich in der Johannesoffenbarung synchrone und diachrone Momente von Zeitstrukturen die Hand geben. Daraufhin frage ich (natürlich methodisch vorsichtig) nach politischen Faktoren, die das Zeitempfinden des Autors geprägt haben könnten und ob sich davon Spuren im Text finden lassen. Anschließend versuche ich zu erläutern, wie sich in der erzählten Welt die Zeitwahrnehmung des Ich-Erzählers dadurch änderte, dass sich Gottes Verhältnis zum Raum neu definierte. Das ist wiederum innerhalb der räumlichen Wahrnehmung des Ich-Erzählers zu erkennen. Im Hintergrund dieser Schritte steht die Vermutung, dass der Autor Johannes mit der synchronen Zeit- wahrnehmung des Ich-Erzählers politische Kritik üben wollte. In einem letzten Schritt soll zudem noch die Raumwahrnehmung des Ich-Erzählers betrachtet werden. Ich möchte hier betonen, inwiefern Raum- und Zeitwahrnehmungen sich gegenseitig bedingen und sich räumliche Sinneseindrücke des Ich-Erzählers immer dann ändern, wenn sich sein Zeitempfinden neu ausrichtet.

II. Was ist Zeit? — Literarische Zeitwahrnehmung in der Offenbarung

Zeit ist bekanntlich relativ und Zeitwahrnehmung ein absolut subjektives Geschehen. Sie wird von Subjekt zu Subjekt unterschiedlich (passiv) empfunden, erlebt, bzw. (aktiv) gestaltet. Jedes Subjekt hat zudem innerhalb seiner eigenen Biographie ständig Brüche seiner Zeitwahrnehmung. Zeit ist also niemals identisch. Sie ist immateriell und letztendlich nur indirekt wahrzunehmen, insofern sie sich an der Bewegung, an Fortschritt oder Stillstand, von materiellen oder kommunikativen Beziehungen abzeichnet. Genau dieser Punkt ist für den literarischen Zeitbegriff ausschlaggebend. Da Zeit unkörperlich ist, ist sie nur schwer beschreibbar. Sie lässt sich von daher nur literarisch relational darlegen. Entweder in Form von Handlungszusammenhängen, an deren Progression ein Leser Zeitspannen und -räume der erzählten Welt erschließen kann, oder in Form von Kommunikationssituationen, in denen dem Leser etwas direkt oder indirekt über die Zeitstruktur der literarischen Kulisse erzählt wird. Natürlich steht der grammatikalische Tempusgebrauch auch damit

in Verbindung, ist aber dennoch von der Zeitkonstruktion nochmals abzuheben [8]. Er liegt letztendlich auf einer anderen Ebene, da er die Zeitstruktur der erzählten Welt mit der Gegenwart des Lesers (relational) verschränkt [9].

Doch mit einem Blick auf ein konkretes Werk, die Johannesoffenbarung, möchte ich die literarische Zeit nochmals anders definieren, und zwar als ein Wahrnehmungsphänomen, sowohl in synchroner als auch in diachroner Hinsicht. Wenn Zeit ein anthropologisches Phänomen ist und von subjektiver Wahrnehmung abhängt, frage ich danach, ob Zeitstrukturen innerhalb eines Werkes, das sich in großen Teilen als erzählte Wahrnehmung präsentiert, linear sind. Wenn also ein Autor das Konzept eines Ich-Erzählers radikal ernstgenommen hat, müssten sich Zeitstrukturen innerhalb des Werkes fließend ändern, denn schließlich durchläuft der Ich-Erzähler, insofern er an der erzählten Welt teilnimmt, eine Entwicklung, die seine Wahrnehmung verändert. Einfach weil sich verschiedenste Interaktionen ereignen. Genau an dieser Stelle möchte ich S. Alkiers und T. Nicklas Gedanken der Chronotopie aufgreifen und weiterdenken. Ich halte ihre Überlegungen zur Wechselwirkung von Zeit und Raum für äußerst gelungen, möchte aber hinzufügen, dass sich nicht nur Grenzlinien von Szene zu Szene verschieben, sondern Johannes unter Zeit und Raum an verschiedenen Stationen unterschiedliches versteht. Er lässt seinen Ich-Erzähler Zeit unterschiedlich wahrnehmen, und zwar damit verbunden wie sich seine Raumwahrnehmung verschiebt und je nach dem in welchem Verhältnis Gott zu ihm und zum Raum steht. Zeit ist also nicht nur auf die Ewigkeit Gottes diametral bezogen, sondern ihre Konzeption selbst wechselt ständig und ist von Interaktionen verschiedenster Art abhängig. Zeit wird in der synchronen Erzählung also unterschiedlich definiert.

Das ist allerdings nur eine Seite der Medaille, denn Zeitwahrnehmung in Erzählzusammenhängen besitzt natürlich auch mehrere diachrone Momente. Schließlich lässt der Autor wesentliche Aspekte seiner eigenen, ziemlich komplexen und sich ständig wechselnden

[8] Zum Tempusgebrauch in der Johannesoffenbarung vgl. D. ZELLER, "Zum Tempusgebrauch in der Offenbarung des Johannes", *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (eds. S. ALKIER – T. HIEKE – T. NICKLAS in Zusammenarbeit mit M. SOMMER) (WUNT I. 346; Tübingen 2015) 27-44.

[9] Zum Aspekt der Zeit in der Literaturtheorie vgl. A. NÜNNING, *Grundbegriffe der Literaturtheorie* (Sammlung Metzler 346; Stuttgart-Weimar 2004).

Zeitvorstellung in seine Erzählung bewusst oder unbewusst mit einfließen und da jedem Text ein gewisser Entstehungsprozess zugrunde liegt wandelt sich diese natürlich bis zu einem gewissen Grad. Dazu treten natürlich noch Rezeptionsphänomene verschiedenster Art, da Leser oder besser Lesakte sicherlich Wahrnehmungsphänomenen unterworfen sind und sich die Zeitstrukturen des literarischen Werkes mit dem je aktuellen Zeitempfinden des Lesers mischen, Zeit also unterschiedlich realisiert wird.

Manche dieser diachronen Aspekte sind natürlich schwer wissenschaftlich messbar, weil sie entweder situativ sind oder für immer unter dem Deckmantel der Vergangenheit ruhen. Trotzdem reagiert die synchrone Zeitwahrnehmung des apokalyptischen Ich-Erzählers auf einige diachrone Zeitvorstellungen aus der kleinasiatischen Lebenswelt von Johannes, die sich plausibel erschließen lassen und die ich berücksichtigen muss, um zu erklären, wie der Ich-Erzähler synchron Zeit und Zeiten und Zeitbrüche räumlich wahrnimmt.

III. Zeit als bestimmender Faktor in der kleinasiatischen Reichspropaganda — Die Inschrift IPriene 105

J. Rüpke, W. Amelig, P. Herz, S.R.F. Price und A.E. Samuel haben in einer Fülle von Veröffentlichungen nachgewiesen, dass Zeit- und Kalendersysteme einen sehr hohen Stellenwert innerhalb der Reichsideologie besaßen [10]. Zeit ordnete nicht nur lokal kultisches

---

[10] Vgl. dazu J. RÜPKE, “Kalender und Festexport im Imperium Romanum”, *Festrituale in der römischen Kaiserzeit* (eds. J. RÜPKE) (STAC 48; Tübingen 2008) 19-34. Auch J. RÜPKE, *Zeit und Fest.* Eine Kulturgeschichte des Kalenders (München 2006) hier v.a. 57-72 und 143-165; W. AMELING, “Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse”, *Kaiserkult, Wirtschaft und Spectacula.* Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung (eds. M. EBNER – E. ESCH-WERMELING) (NTOA/STUNT 72; Göttingen 2011) 15-54, hier bes. 19-21. Ferner A.E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology.* Calendars and Years in Classical Antiquity (Handbuch der Altertumswissenschaft I/7; München 1972); S.R.F. PRICE, *Rituals and Power.* The Roman Imperial Cult in Asia Minor (Cambridge 1984) bes. 118-120; P. HERZ, “Neue Forschungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit”, *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen* (eds. H. CANCIK – K. HITZL) (Tübingen 2003) 47-68.

Geschehen, das öffentliche Leben und das Verwaltungssystem des Reiches, sie gehörte auch zum römischen Selbstverständnis fest dazu [11]. Eine Vielzahl von archäologischen Funden deutet darauf hin, dass Zeit und Macht eigentlich seit der späten Republik sehr eng miteinander verbunden waren. Gerade deshalb wurde sie vor allem in der Kaiserzeit zu Zwecken der Selbstinszenierung [12], sei es in Form von Kult-, Verwaltungs- und/oder der Gesellschaftsorganisation, instrumentalisiert. Dem Reich sollte durch ein gemeinsames Zeitsystem, das natürlich adaptionsfähig gestaltet war und sicherlich lokal verschieden gestaltet wurde [13], Einheit und Einheitlichkeit verliehen werden, als deren Garant der Imperator stilisiert worden ist. Wir sind in der glücklichen Lage, uns über Teilaspekte davon ein relativ genaues Bild machen zu können, denn in Kleinasien wurde in der relativ unbedeutenden Stadt Priene eine Inschrift aus dem Jahre 9 v. Chr. entdeckt. Sie überliefert eine über den Prokonsul Paullus Fabius Maximus vermittelte Konferenz zwischen dem Koinon Kleinasiens und Rom, die auf die Initiative des Landtags selbst zurückzuführen sei [14]. Laut T. Mommsen und U. von Wilamowitz-Moellendorff wurden diese sechs Dokumente der lateinisch-griechischen Inschrift in jeder provinzialen Stadt öffentlich ausgestellt und geben ein klares Zeugnis davon, wie der sich langsam entwickelnde Kaiserkult die Alltagskultur beeinflusste (Funde von Bruchstücken davon aus Eumeneia, Apameia, Dorylaion und Metropolis unterstützen dies [15]) [16]. IPriene 105 zeugt davon, inwiefern sich innerhalb der julianischen Kalenderreform unter Augustus im Osten des Reiches nachhaltig magistarle Verwaltungsstrukturen

[11] Vgl. hierzu RÜPKE, *Zeit*, 143-177.

[12] Vgl. dazu RÜPKE, "Kalender", 28.

[13] Vgl. dazu HERZ, "Festkalender", 47. Parallel AMELING, "Kaiserkult", 20; Ausführlicher RÜPKE, *Zeit*, 145-153; RÜPKE, "Kalender", 24-25.

[14] Vgl. dazu T. WITULSKI, *Kaiserkult in Kleinasien.* Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antonius Pius (NTOA/STUNT 63; Göttingen 2007) hier bes. 25-32.

[15] Vgl. dazu AMELING, "Kaiserkult", 19 (bes. Anm. 21).

[16] Beide edierten den Text zum ersten Mal. Vgl. T. MOMMSEN – U. VON MILLAMOWITZ-MOELLENDORFF, "Die Einführung des asianischen Kalenders", *MDAI.A* 24 (1899) 275-293. Ich stütze mich hier auf die Edition von T. WITULSKI, *Die Adressaten des Galaterbriefes.* Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam (FRLANT 193; Göttingen 2000) hier 229-235.

und Frühformen des Kaiserkultes vermischten [17]. Denn der erste Tag des asianischen Kalenderjahres, an dem neue Beamten ihren Dienst antreten konnten (Z. 78-84), wurde zugleich auf den 23. September, dem Geburtstag von Augustus, gelegt (Z. 20-22). Obwohl nicht alle Städte sich der Kalenderreform fügten [18], galt der Geburtstag des Kaisers nun als Anfangspunkt des kalendarischen Jahres in großen Teilen der Provinz Asia; eine Übereinstimmung, die vom Koinon propagandistisch ausgeschmückt wurde. Wie andere Inschriften auch, stützt sich die Propaganda von IPriene 105 auf die pax Romana (Ähnliche Worte finden wir übrigens auch bei Cassius Dio, LXIX 5.2. dessen Hadriansdarstellung dem Augustusportrait von IPriene 105 ähnelt) [19]. In Z. 32-41 erscheint Augustus, der σωτῆρα, als Garant des äußeren Friedens, der nach Z. 6-8 den Kosmos geordnet und damit überhaupt erst zum Lebensraum gestaltet hat. Er ist an diesem Tag zu verehren, denn er übertrifft jede ihm vorausgehende εὐαγγελία und lässt auch keinen Platz für eine Steigerung, denn sein Geburtstag, ἡ γενέθλιος ἡμέρα τοῦ θεοῦ, ist der Anfang der guten Nachricht (εὐαγγελία) für den gesamten Kosmos. Sein Geburtstag soll deshalb, so Z. 49. zum Ausgangspunkt der Zeitrechnung des gesamten Lebens werden, auf den letztendlich die gesamte Gesellschaftsstruktur bezogen ist [20]. Letztendlich verschmelzen in IPriene 105 Kosmologie, Zeitstruktur und Reichsideologie.

Die Kalenderinschrift ist mit einem Vokabular angereichert, das in der Einleitungswissenschaft lang und breit diskutiert wird. Es eröffnet eine neue Perspektive auf die Texte, die ein εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ erzählen wollen (Mk 1,1), und verleiht der lukanischen Christologie, in der σωτήρ ein Schlüsselbegriff ist (Lk 1,47; 2,11; Apg 5,31; 13,23), einen politisch-kritischen Unterton — das ist bekannt [21]. Doch diesbezügliche Überlegungen fehlen in der Apokalypseforschung nahezu vollständig. Selbst der Kommentar

---

[17] Vgl. dazu H.-J., KLAUCK, *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (WUNT I. 152; Tübingen 2003) 298.

[18] Vgl. dazu AMELIG, "Kaiserkult", 19; WITULSKI, *Adressaten*, 230.

[19] Vgl. dazu T. WITULSKI, "Die Aufenthalte des Kaisers Hadrian in der römischen Provinz Asia", *Paulus und die antike Welt.* Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums (eds. D.C. BIENERT – J. JESKA – T. WITULSKI) (FRLANT 222; Göttingen 2008) 150-167, hier bes. 166 (Anm. 104). Ferner KLAUCK, *Religion*, 299.

[20] Vgl. dazu WITULSKI, *Kaiserkult*, 29-30.

[21] Vgl. dazu KLAUCK, *Religion*, 299-301.

von D.E. Aune, der eine umfassende Materialsammlung an potentiellen römisch-hellenistischen Hintergrundideen der Offenbarung zusammengetragen hat, verweist nicht auf IPriene 105 [22].

IV. Kannte Johannes das Zeitverständnis des römischen Herrscherkultes?

Hat Johannes tatsächlich auf kultisch-propagandistische Aspekte des julianischen Kalenders reagiert? Wollte er das Zeitverständnis seines Feindbildes Roms anprangern? Wenn ja, erschließen sich Facetten der Zeitwahrnehmung des Ich-Erzählers völlig neu. Er benutzte diese nicht nur, um plump Gottes Überlegenheit über die Immanenz zum Ausdruck zu bringen, sondern spiegelte darin gezielt Teile der Selbstinszenierung des römischen Reiches im Osten[23].

---

[22] D.E. AUNE, *Revelation 6–16* (WBC 52b; Nashville, TN 1998) deutet bei der Kommentierung von Offenbarung 10 und Offenbarung 14 nicht auf IPriene 105 hin. Ansätze finden sich bei S. ALKIER, "Leben in qualifizierter Zeit. Die präsentische Eschatologie des Evangeliums vom römischen Novum Saeculum und die apokalyptische Eschatologie des Evangeliums vom auferweckten Gekreuzigten", *ZNT* 22 (2008) 20-34.

[23] Zur politischen Kritik und zur Zeitgeschichte der Johannesoffenbarung vgl. D.E. AUNE, "The Social Matrix in the Apocalypse of John", *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity*. Collected Essays (ed. D.E. AUNE) (WUNT I. 199; Tübingen 2006) 175-189. Auch J. FREY, "The Relevance of the Roman Imperial Cult for the Book of Revelation. Exegetical and Hermeneutical Reflections on the Relation between the Seven Letters and the Visionary Main Part of the Book", *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context.* Studies in Honor of David E. Aune (ed. J. FOTOPOULOS) (NT.S 122; Leiden – Boston, MA 2006) 231-255; H. GIESEN, "Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse", *Studien zur Johannesapokalypse* (ed. H. GIESEN) (SBAB 29; Stuttgart 2000) 100-223; H. GIESEN, "Christlicher Glaube in Anfechtung und Bewährung. Zur zeit- und religionsgeschichtlichen Situation der kleinasiatischen Gemeinden im Spiegel der Johannesoffenbarung", *Mächtige Bilder.* Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (ed. B. HEININGER) (SBS 225; Stuttgart 2011) 9-38. J.A. KELHOFER, *Persecution, Persuasion and Power.* Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament (WUNT I. 270; Tübingen 2010) hier bes. 150; H.J.-KLAUCK, "Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung", *Bib 73* (1992) 153-182; B. KOWALSKI, "Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung", *Theologie als Vision.* Studien zur Johannes-Offenbarung (ed. K. BACKHAUS) (SBS 191; Stuttgart 2001) 54-76.

Meines Erachtens sollte man auch den Ausdruck ἡμέρα τοῦ θεοῦ diesbezüglich überdenken. Die Grundvoraussetzung für meine These ist es natürlich, dass Johannes einen gewissen Bildungsstand hatte, um die Umwelt Kleinasiens kritisch zu reflektieren und dass er natürlich auch Teile der “Zeitpropaganda” wahrgenommen hat, die ähnlich ausgesehen haben könnten wie IPriene 105. Ich behaupte natürlich nicht, dass Johannes IPriene 105 direkt gelesen hat, sondern nur, dass er eine Zeit-Inszenierung vor Augen gehabt haben könnte, die ähnlich wie IPriene 105 ausgesehen haben könnte.

Offb 10,6-7 und Offb 14,6-7 eröffnen für diese Vermutung einen mehr als großen Spielraum, denn ihr Vokabular ähnelt dieser Inschrift sehr stark. Zumindest stechen gedankliche Parallelen sofort ins Auge. Εὐαγγέλιον, ist zunächst ein Schlüsselbegriff in allen Texten. In der Schwurszene und in Offenbarung 14 wird als frohe Botschaft verkündet, dass Gott einen Zeitpunkt, ἡμέρα (Offb 10,7) oder ὥρα (Offb 14,7) genannt, gesetzt hat, an dem die Zeit der Geschichte abrupt endet (χρόνος οὐκέτι ἔσται Offb 10,6). An diesem Punkt hält er Gericht und führt so σωτηρία herbei (12,10; 19,1-2) [24]. Zeitgleich transzendiert Gott, der Herrscher über alle Dinge, in diesen Textpassagen die Zeit selbst, da der Ich-Erzähler hier zumindest versucht, Gottes Ewigkeit zu skizzieren. Johannes hat hier mit αἰών/αἰώνιος ein dementsprechendes Vokabular gebraucht. Wesentlich wichtiger erscheint es mir aber, dass sich in beiden Texten Zeit, Raum und Kosmologie verzahnen und sich Gott unterordnen, und zwar ganz ähnlich wie in IPriene 105 dem Kaiser. In Offenbarung 14 und Offenbarung 10 hat Johannes dazu Gott als Schöpfer des literarischen Kosmos (siehe unten) attribuiert, der gemäß Offb 14,7 deswegen zu verehren ist (προσκυνέω). Er ist also nicht nur ewig, kontrolliert die immanente Zeitrechnung, sondern ist als der Schöpfer des Kosmos zugleich auch der Urheber der Zeit schlechthin.

Hier lassen sich, bevor wir zu größeren Bögen der synchronen Zeitwahrnehmung des Ich-Erzählers überschreiten, einige Parallelen zu IPriene 105 ziehen, wo letztendlich Zeit und Raum auf den Kaiser zentriert werden. Ja, sich ihm geradezu unterwerfen. Allen Anschein nach wollte Johannes Zeitvorstellungen des kleinasiatischen Kaiserkultes karikieren. Darum entwickelte er mit ähnlichen Worten, die

---

[24] Die Gerichtsaussage in Offb 10,6 ist erst richtig ersichtlich, wenn der Vers zusammen mit Offb 11,15-19 gelesen wird. Beide Texte gehören untrennbar zusammen.

der Landtag propagandistisch verwendete (εὐαγγέλιον; χρόνος; σωτηρία; αἰών/αἰώνιος und eine Kosmologie), nicht nur eine Theologie der Zeit. Er kreierte vielmehr ein literarisches Geschichtskonzept, nach dem Gott die Zeit, den Raum und die Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten seiner Gegenspieler gleichermaßen umfasst und kontrolliert. Genau dieser diachrone Hintergrund, der, wenn man die Offenbarung kennt, ziemlich plausibel klingt, motivierte die synchronen Brüche innerhalb der Zeitstrukturen der literarischen Welt.

V. Zeitdehnung, Zeitraffung und Stillstand — die gebrochene Wahrnehmung von Raum und Zeit

Synchronie und Diachronie von Zeitwahrnehmung sind also fest miteinander verschränkt. Ich bin der tiefen Überzeugung, dass in den synchronen Zeitstrukturen der Offenbarung diachrone politische Kritik steckt und dass synchrone Zeit- und Raumstrukturen deshalb auch drastisch aufeinander bezogen sind. Dies lässt meine These plausibel erscheinen, dass sich in der erzählten Welt ein Bruch der Zeitstrukturen an den Punkten ereignet, an denen sich Gottes Interaktion mit der Schöpfung intensiviert und sich die politische Kritik verdichtet. Möchte der Hauptteil der Apokalypse zumindest teilweise als eine Poetik der politischen Kritik gelesen werden, lässt es sich in der Tat als sinnvoll erachten, wie Johannes in seinen Erzählwelten Raum- und Zeitkonzeptionen ineinander hat fließen lassen. Ich konzentriere mich im Folgenden auf die Synchronie der drei apokalyptischen Visionszyklen, greife aber hierbei einen Common Sense der Apokalypseforschung zu Offenbarung 4 auf, der auch von T. Nicklas und S. Alkier betrachtet wurde. Beide stimmten dem zu, dass Johannes in der Thronsaalvision in ihrem ersten Teil (Offb 4,1-8) auf finite Verben verzichtete, die er erst ab Offb 4,9 in die Erzählung einbaute. Dadurch wollte er einerseits Zeit- und Zeitlichkeit negieren, um Ewigkeit beschreibbar zu machen. Anderseits wollte er ebenso Dynamik in die himmlische Liturgie bringen [25]. Alkier und

---

[25] Vgl. dazu T. NICKLAS, “Der Ewige spricht in die Zeit. Denkanstöße aus der Offenbarung des Johannes”, *Sacra Scripta* 9 (2011) 113-122; F. TÓTH, *Der himmlische Kult.* Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 22; Leipzig

Nicklas fügten dem korrekt hinzu, dass diese Verbalisierung von Zeit nicht ortlos ist, sondern Raum-, Zeit und Schöpfungsstrukturen fließend aufeinander bezogen sind. Innerhalb der räumlichen Wahrnehmung des Ich-Erzählers verbinden sich also in Offenbarung 4 mehrere Konzeptionen von literarischer Zeit. Unterscheidbar sind sie anhand von Verbalaspekten. Ich glaube, dass sich auch in den Visionszyklen mehrere Konzeptionen von Zeit begegnen, die durch den Verbgebrauch unterschieden werden können. Die Verbalstruktur der Zeitlichkeit ändert sich dort zeitgleich damit, dass sich das literarische Wahrnehmungsspektrum des Sehers abhängig von Gottes Interaktionen zu verschieben beginnt. Damit ändert sich nebenbei gemerkt auch die Raumstruktur, die dem Leser präsentiert wird.

Mit dem Ausbruch des Tags des Herrn (Offb 6,12-17) nimmt der Ich-Erzähler den Raum- und die Zeit seiner erzählten Welt jedenfalls anders wahr [26]. Ab diesem Punkt der Erzählung führt der Text vor allem in den Visionszyklen der Posaunen (Offenbarung 8-9) und Schalen (Offenbarung 16) den Leser nicht nur in eine andere, wesentlich weiter gefasste Raum-Relation. Die Apokalypse scheint ab diesem Punkt ebenso Zeit schneller werden zu lassen. Ein Phänomen der Zeitraffung setzt ein. Politisch ist dies, insofern man den Gottestag, der in der sechsten Siegelvision ausbricht, als eine Antwort auf den politischen Unterton der Märtyrerfrage, die dem großen Tag unmittelbar vorangestellt ist, lesen möchte.

Vielleicht lässt sich die Zeitstruktur, die ab dem großen Tag Gottes beginnt, auch als eine Reaktion auf den ἡ γενέθλιος ἡμέρα τοῦ θεοῦ, also dem Punkt, aus dem gemäß des Zeitverständnisses des Herrscherkultes (wie in IPriene 105 zu sehen) die Zeitrechnung der Realität entspringt, verstehen. Darüber kann man sicherlich streiten.

Ab dem Tag des Herrn jedenfalls, gestalten sich sowohl die Raum- als auch Zeitstrukturen der erzählten Welt neu, und zwar abhängig davon, wie der Ich-Erzähler an der Konstruktion einer

---

2006); G. SCHIMANOWSKI, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes.* Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4–5 unter Einschluß der Hekhalotliteratur (WUNT II. 154; Tübingen 2002).

[26] Lediglich M. Jauhiainenes Überlegungen zur Chronologie der Visionszyklen deuteten im Ansatz darauf hin, dass sich in der erzählten Welt nach Offb 6,12 etwas verändert. Vgl. dazu M. JAUHIAINEN, "Recapitulation and Chronological Progression in John's Apocalypse. Towards a New Perspective", *NTS* 49 (2003) 543-560, bes. 559 und 560.

Erzählwelt beteiligt ist. Gelinde gesagt führt der Text den Leser ab Offb 6,12 in ein anderes Verhältnis zur räumlichen Wahrnehmung des Ich-Erzählers. Besser gesagt tritt der Ich-Erzähler in den Posaunen- und Schalenvisionen in eine größere Distanz zum Leser. Im Text finden sich innerhalb der Visionszyklen ab Offb 6,12 deutlich weniger Aussagen in der 1. Person Singular als in den ersten fünf Siegelvisionen. Der Text vermeidet es, ein beschriebenes Bild direkt als ein wahrgenommenes Phänomen von Johannes erscheinen zu lassen. Καὶ εἶδον, das bis zur Märtyrerfrage die gesamte erzählte Welt als eine von Johannes geschaute Szenerie offenbart (4,1; 5,1.2.6.11; 6,1.9), verschwindet ab dem Tag des Herrn in Offb 8,6 – 9,21; 11,15-19 und 16,1-21 nahezu komplett. Stattdessen werden alle Visionen der drei Zyklen ab Offb 6,12 mittels Verbalhandlungen in der 3. Person konstruiert [27]. Die Ich-Erzählung von Offb 4,1 – 6,11 wird also ab diesem Punkt zu einer Erzählung in der 3. Person, bei der dem Leser zwar immer noch plastische Eindrücke vom Ich-Erzähler präsentiert werden. Allerdings nimmt sein Anteil an der erzählten Welt deutlich ab. Stattdessen diente dem Autor das Hilfsverb γίνομαι in der 3. Person Sg. Aorist als ein Leitwort, das nur innerhalb von 6,12-16,21 erscheint. Nur in diesem Textbereich gestaltete der Text Szenen mit Hilfe der grammatikalischen Konstruktion καὶ ἐγένετο + Leitmotiv (Offb 6,12; 8,1.5.7.8.11; 11,13.15.19; 12,7.10; 16,2.3.4.10.17.18.19). Dies beschwört in Offb 6,12-16,21 den Effekt einer Zeitraffung herauf. Zeit wird also mittels Verbalhandlungen ab dem Tag des Herrn anders definiert als es bis zur Märtyrerfrage der Fall war:

> 1. Durch καὶ ἐγένετο + Leitmotiv wird die Erzählung nicht nur insgesamt lebendiger, sie macht sie erzähltechnisch gesehen auch wesentlich schneller, und das in zweierlei Hinsicht. Zum einen tritt der Ich-Erzähler in den Visionszyklen ab der Tag des Herrn-Szene (v.a. in Offenbarung 8–9 und Offenbarung 16) von den Interludien abgesehen in den Hintergrund. Einzelne Handlungen, Ereignisse oder

[27] Vgl. dazu M. SOMMER, *Der Tag der Plagen.* Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition (WUNT II. 387; Tübingen 2015). Ferner M. SOMMER, "Pech und Schwefel. Das Motivfeld *Sodom* und der Tag YHWHS in der Offenbarung", *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (eds. S. ALKIER – T. HIEKE – T. NICKLAS in Zusammenarbeit mit M. SOMMER) (WUNT I. 346; Tübingen 2015) 319-342.

Kulissen entstehen in den Posaunen- und Schalenvisionen nun nicht mehr in einem vermittelten Erzählakt, in dem der Leser das Beschriebene auf Johannes zurückführen muss und sich erst daraus langsam ein Bild zusammensetzt. Geschehnisse werden nun vom Text abrupter aneinandergereiht. Schon alleine dadurch kontrastieren sich zwei Darstellungstechniken, wobei mit der zweiten rascher erzählt werden kann. Folgen die Ereignisse flotter und direkter aufeinander, entsteht natürlich auch der Eindruck, dass die Zeit in der erzählten Welt, ab dem Punkt, wo Gott den Tag des Herrn ausbrechen lässt, schneller vergeht. Sie wird also ab Offb 6,12 erzähltechnisch gerafft. Andererseits impliziert die Semantik von γίνομαι ein anderes, wesentlich dynamischeres Zeitgefüge, denn das Verb bringt per se Progression zum Ausdruck. Γίνομαι — werden, geschehen.

2. Will man Offb 6,12-16,21 als Ganzes zudem noch als eine poetische Form politischer Kritik auffassen, mit der die Märtyrerfrage, wann den Gott für Rechtfertigung sorgt (Offb 6,9-11), beantwortet werden soll, erschließt sich nochmals eine andere Dimension der gerafften Zeitstruktur dieses Abschnitts. Das Ziel des Leitwortsystems lässt sich somit besser verstehen. Καὶ ἐγένετο + Leitmotiv entspringt in der Tag des Herrn-Szene und mündet in der siebten Schalenvision in das große Finale. Beide Blöcke überlappen sich nebenbei bemerkt und bilden eine Klammer. Nach dieser Texteinheit erscheint καὶ ἐγένετο + Leitmotiv in der Apokalypse nicht mehr. Johannes markiert diesen Abbruch, indem er eine himmlische Stimme γέγονεν sprechen lässt [28]. Γίνομαι wechselt also vom Aorist ins Perfekt. Zeitgleich paraphrasiert γέγονεν den Inhalt der finalen Vision. Gott hat sein Werk vollbracht und Babylon, also das Sinnbild für das politische Unrechtssystem schlechthin, gerichtet. Die Zeitraffung in den Posaunen- und Schalenvisionen stilisiert Gott somit nicht nur als einen Herrscher über die Zeit, sondern bringt auch konkret eine Determination der Geschichte zum Ausdruck, die eine politische Wirkmächtigkeit begrenzt — und das nur durch den Verbgebrauch.

VI. Geschichtsdetermination als Teil der dargestellten Zeitraffung — Zwischenfazit

Alle Erzähletappen, die von geschichtlichen Determinationsprozessen und Begrenzungen von machtpolitischen Handlungsprozessen sprechen, sind nebenbei bemerkt Teil eines bislang noch nicht

[28] Vgl. dazu JAUHIAINEN, “Recapitulation”, 555.

wirklich beachteten Erzählkonzepts, dass mehrere Konzeptionen von Zeit in sich vereint. Dafür benutzte Johannes gleich mehrere Techniken, mit denen man Zeit und Zeitwahrnehmung in erzählende Texte einbinden kann. Direktaussagen in Form von direkten oder indirekten Reden oder Erzählerkommentare, wie sie in Offb 10,6-7 und Offb 14,6-7 begegnen, sind nur ein Teil davon. Ausschlaggebender ist der Verbgebrauch, der sich immer dann ändert, wenn wesentlich einfacher darstellbare Änderungen in der Raumwahrnehmung stattgefunden haben. Wie Johannes Zeit und Ewigkeit in Offenbarung 4 wahrnimmt, ist also kein singuläres Phänomen, sondern der Ausgangspunkt einer mittels Verben gesteuerten dynamischen Zeitkonzeption, die mehrfach an jenen Stellen in sich gebrochen ist, an denen sich die Raumwahrnehmung des Ich-Erzählers verändert.

Dass die geraffte Zeit in Offb 6,12 – 16,21 die Geschichte determinieren und Gottes Handeln unterordnen will, zeigt sich auch in Offenbarung 12–14. Denn letztendlich ist es dieser Textabschnitt, in dem die Determination von Zeit schlechthin zum Ausdruck kommt, Teil der Makrostruktur Offb 6,12 – 16,21, die inhaltlich auf Offb 6,9-11 reagiert. Wenn also Johannes in Offb 11,2.3.11; 12,12.14; 13,5.10; 14,12 Gott den Zeitraum der widergöttlichen Mächte und ihrer Wirkmächtigkeit mit der Zahlensymbolik aus Daniel begrenzen lässt, wird damit dieselbe Aussage erzielt wie mit dem Gebrauch von καὶ ἐγένετο + Leitmotiv.

VII. Ort und Macht – die pluralen Räume der Offenbarung

Die politische Kritik von Offb 10,6-7 und Offb 14,6-7 vereint Aussagen über Ewigkeit mit einer Schöpfungstheologie. Auch Offenbarung 4 inszeniert Gottes Ewigkeit und Unzeitlichkeit in Einklang mit der Vorstellung eines Schöpfers, bzw. eines Herrschers über die Schöpfung (Offb 4,11; 5,13). Zeit und Schöpfungsraum sind also aufeinander bezogen. Ich möchte zeigen, dass beides stärker miteinander verzahnt ist als bisher angenommen wurde, denn Johannes lässt seinen Ich-Erzähler immer dann den Raum anders wahrnehmen, wenn sich die Zeitstruktur seines Werkes verschiebt. Oder anders: Das Tempusgefüge ändert sich immer dann, wenn Johannes Räumlichkeiten verschiedenartig erfasst und beschreibt. Dies muss ebenso im Kontext seiner soziokulturellen Kritik gelesen werden. Letztend-

lich trieb Johannes seine politische Polemik nicht allein dadurch auf die Spitze, dass er dem narrativen Herrschaftssystem und seiner Wirkmächtigkeit durch Geschichtsdetermination einen zeitlichen Riegel vorgeschoben hat. Vielmehr umschlingt die Widersacher Gottes ein sich verengender Raum, der ihnen jeglichen Handlungsspiel*raum* in der Erzählwelt entzieht.

1. *Räume und Zeiten — Die räumliche Wahrnehmung des Sehers und die gebrochene Zeitstruktur*

Καὶ εἶδον und καὶ ἤκουσα treten wie gesehen ab der Tag des Herrn-Szene zurück und werden von καὶ ἐγένετο + Leitmotiv abgelöst. Johannes ändert dadurch zeitgleich aber auch die Räumlichkeit der erzählten Welt, die sich ab Offb 6,12 zu dehnen beginnt. Zeitraffung wird also begleitet von einer räumlichen Expansionsbewegung. Dafür erweitert er das Wahrnehmungsspektrum des Ich-Erzählers, der nun Räume anders beschreibt als vor der Tag des Herrn-Szene. Gottes Eingriff in die Geschichte in Offb 6,12-16.21 verändert also nicht nur die Zeit, sondern auch die räumlichen Eindrücke des Ich-Erzählers. Dafür musste Johannes allerdings etwas tricksen und den Leser täuschen, denn eine veränderte räumliche Wahrnehmung des Erzählers impliziert streng genommen, dass sein Blickfeld, seine Perspektive oder seine Position wechselt. Diese bleibt aber von seinem Aufstieg in den Himmel in Offb 4,1-2 angefangen bis hin zu Offb 17,1 unverändert. Zudem eröffnet ihm die Himmelsreise in Offb 4,1-2 ein universelles Blickfeld, das streng genommen nicht mehr geweitet werden kann. Eine allumfassende Perspektive zu steigern ist letztendlich nicht möglich. Johannes wollte trotzdem den Raum nach dem Tag des Herrn größer erscheinen lassen und gleichzeitig am Konzept des Ich-Erzählers festhalten. Dafür ändert er die Wortwahl, mit der sein Ich-Erzähler räumliche Eindrücke schildert.

1. Der Bruch zwischen Offb 6,1-11 und Offb 6,12-17 [29]: Räume lassen sich natürlich wesentlich leichter beschreiben als zeitliche Strukturen. Erzähler müssen hierfür einfach nur auf eine bestimmte Terminologie zurückgreifen, die der Leser als Eckpunkte oder Gegebenheiten eines Raumes identifizieren kann. Johannes hat hierfür auf konkrete

[29] Vgl. hierzu die Überlegungen in SOMMER, “Pech”, 5.

Ortsangaben zurückgegriffen, die die Eckpunkte des gesamten Kosmos markieren (γῆ, οὐρανός, θάλασσα, ἥλιος, σελήνη und ἀστήρ). Mit diesen spielt er, um bei einer gleichbleibenden Wahrnehmungsperspektive des Ich-Erzählers den Effekt zu erzielen, dass sich der Raum nach Offb 6,12 anders zeigt. In Offb 6,1-11 werden Geschehnisse räumlich nur sehr vage, und wenn überhaupt nur mit γῆ lokal näherbestimmt. Dass Ereignisse im Himmel stattfinden, muss in diesem Abschnitt aus dem Kontext erschlossen werden. Erst ab Offb 6,12 reichert Johannes den Wortschatz des Ich-Erzählers mit Lokalattributen an, deren Semantik den Bereich der Erde übersteigt. Οὐρανός tritt neben γῆ, aber auch Himmelskörper wie ἥλιος σελήνη und ἀστήρ zieren den Text von nun an regelmäßig. Die Raumdarstellung innerhalb der Tag des Herrn-Szene ist also wesentlich feiner, wenn nicht sogar hochauflösender als in den ersten fünf Siegelvisionen.

2. Offb 6,12-17 und eine umgestaltete Schöpfungstheologie [30]: Analog zum Zeitkonzept, das ab 6,12 neu definiert wird, ist Offb 6,12-17 der Anfangspunkt eines durativen Wandels innerhalb der literarischen Rauminszenierung [31]. Gott begegnet in Offb 6,12-17 immanenten Zusammenhängen und dies verändert nachhaltig, wie der Ich-Erzähler seine räumlichen Sinneseindrücke in seine Narration einfließen lässt. Ab der sechsten Siegelvision hat nun jede einzelne der noch folgenden Visionen einen kosmologischen Unterton. Dafür inszeniert Johannes eine bis jetzt noch wenig beachtete Facette der Schöpfungstheologie. Der Ich-Erzähler bestimmt fast jede der Visionen lokal so näher (Offb 8,7.8.10.12; 16,2.3.4.8), dass dadurch ein Rückbezug auf die drei Schöpfungsbaupläne (Offb 5,13; 10,6; 14,7) entsteht, in denen innerhalb eines Verses alle Eckpunkte des literarischen Raumes genannt werden und Gott als ihr Schöpfer erscheint (οὐρανός, γῆ, θάλασσα und πηγὴ ὑδάτων). (Nebenbei regiert Gott gemäß diesen Textstellen nicht nur über den Schöpfungsraum,

[30] Bisherige Abhandlungen zur Schöpfungstheologie betrachteten die apokalyptischen Visionszyklen nicht, da hier nur implizit von der Schöpfung gesprochen wird. Vgl. z.B. F. HAHN, “Die Schöpfungsthematik in der Johannesoffenbarung”, *Eschatologie und Schöpfung.* Festschrift für Erich Gräßer zum siebzigsten Geburtstag (eds. M. EVANG – H. MERKLEIN – M. WOLTER) (BZNW 89; Berlin – New York 1997) 85-93; J. ROLOFF, “Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes”, *JBTh* 5 (1990) 119-138. Vgl. hierzu den Forschungsüberblick und die Kritik von T. NICKLAS, “Schöpfung und Vollendung in der Offenbarung des Johannes”, *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity.* In Honour of Hans Klein (eds. T. NICKLAS – K. ZAMFIR) (DCL.ST 6; Berlin – New York 2010) 389-414, v.a. 389.

[31] Vgl. hierzu ausführlich SOMMER, *Plagen*, 133-137.

sondern auch über die Zeit – ein Verhältnis, das in Offb 6,12 – 16,21 narrativ umgesetzt wird.) Unterstützung findet dies dadurch, dass Johannes das Sprachspiel seines Ich-Erzählers mit rezipierten Schöpfungstexten aus Genesis und den Psalmen anreichert [32].
In der nach Offb 6,12 entfalteten Erzählung wird also in einem längeren Abschnitt entfaltet, wie Gottes Interaktion die Raumwahrnehmung des Ich-Erzählers beeinflusst. Dadurch zeigte der Seher, welche Macht Gott wirklich über seine Schöpfung hat [33].

2. *Determination und Zeitlichkeit — Der gebrochene Raum hinter Offenbarung 12–16*

Streng genommen sind die Raum-Zeit-Relationen des gesamten Erzählabschnitts Offb 6,12 – 16,21 in sich gebrochen, wobei Offenbarung 12 eine Art Achspunkt markiert. Offb 12,9 ist mehr als eine blose Zäsur, denn sein Inhalt wirkt sich auf die Zeit-Raum-Relation der restlichen Erzählung aus. Johannes lässt den Ich-Erzähler den Sturz des Bösen auf die Erde erfassen und verschränkt, wie S. Alkier und T. Nicklas erkannten, hierbei Räumlichkeit und Zeitlichkeit der erzählten Welt mit dem Zeitraum des Lesers. Ab diesem Punkt verschieben sich auch die zeitlichen Determinationen der widergöttlichen Mächte. Doch eigentlich verändert sich ab diesem sog. Begegnungsraum die komplette Raum-Wahrnehmung von Johannes erneut. Offenbarung 12 berichtet nicht nur davon, wie dem Widergöttlichen die Zeit entzogen wird, sondern auch der literarische Raum verengt sich, so dass sein Handlungsspielraum von Gott her klar abgesteckt ist. Der Seher erkennt in Offb 12,9, dass der Drache, der als Satan identifiziert wird, Michael im Kampf unterlegen ist und vom Himmel auf die Erde geschleudert wird. Daraufhin erfolgen mehrere Leserkommentare, die anzeigen, dass die Zeit seines Wirkens auf der Erde von Gott her befristet ist. Doch es

[32] Offb 8,7 greift auf Gen 1,12.30 zurück; Offb 8,8 auf Gen 1,10.20 und Offb 8,12 ähnelt Gen 1,17.18 . Zu den Intertexten der Schalenvisionen vgl. auch J. PAULIEN, *Decoding Revelation's Trumpets.* Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7-12 (AUSDDS 11; Berrien Springs, MI 1987), hier 229.

[33] Vgl. hier die Quintessenz von T. Nicklas Überlegungen zum Pantokrator: T. NICKLAS, "Der 'Pantokrator'. Die Inszenierung von Gottes Macht in der Offenbarung des Johannes", *HTS* 68 (2012) [http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1048].

scheint aber auch so, also ob die Raumdarstellung/-wahrnehmung ebenso auf die Geschichtsdetermination reagieren würde. Nachdem der Drache samt seinem Heer auf die Erde (γῆ) geworfen wurde (*Passivum Divinum*), hört Johannes in Offb 12,10 eine Stimme, der der Leser entnehmen kann, dass der Drachensturz einen Heilszustand im Himmel auslöste.

Offb 12,10 ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία
καὶ ἡ δύναμις
καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν
καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ,
ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν

Dieser Satz verändert die Kulisse, die vom Ich-Erzähler wahrgenommen wird, über eine längere Erzählstrecke hinweg. Οὐρανός, also der Ort, an dem sich bis Offenbarung 12 noch Böses befand, war bis zu diesem Punkt in der Erzählung eine mehr als ambivalente Örtlichkeit, die von Johannes einerseits positiv als Wohnort Gottes konnotiert worden ist. Andererseits berichtet der Ich-Erzähler von konkreten Strafen, die Gott dem Himmel und den Himmelskörpern zufügte (Offb 6,13.14; 8,10.12). Ab Offb 12,10 dreht sich das Blatt. Nun ist οὐρανός nicht mehr Objekt von Strafhandlungen, sondern der Himmel dient, nachdem er von den widergöttlichen Mächten befreit worden ist, Gott vielmehr dazu, diese und ihre Gefolgschaft zu peinigen (Offb 16,21; 20,9). Es scheint nun so, dass sich ein Bereich des Kosmos nun komplett gegen das Widergöttliche richtet. Der Kosmos verengt sich und determiniert den Aktionsradius der Widersacher Gottes somit auch lokal. Natürlich zeigt sich dies auch in Offenbarung 13. Schließlich kommen die beiden vom Satan motivierten Tiere aus dem Meer (θάλασσα) und von der Erde (γῆ). Der Himmel spielt hier längst keine Rolle mehr.

Letztendlich verengen sich ab Offenbarung 12 sowohl Zeit als auch Raum, um Kritik am politischen Unrechtssystem zu üben. Am deutlichsten zeigt sich dies in der dritten Posaunen- und der dritten Schalenvision (Offb 8,12; 16,8) [34]. Werden die Himmelskörper in Offb 8,12 noch geschlagen, so versengt die Sonne in Offb 16,8-9 alle Gotteslästerer.

---

[34] Gott benutzt den Himmel als Werkzeug der Peinigung bis zu dem Punkt, wo er ihn selbst im Kontext des universalen Gerichts richtet (Offb 20,11).

Offb 8,12 […] καὶ ἐπλήγη τὸ τρίτον τοῦ ἡλίου
καὶ τὸ τρίτον τῆς σελήνης
καὶ τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων

⇕

Offb 16,8 Καὶ […] ἐξέχεεν τὴν φιάλην αυ τοῦ
ἐπὶ τὸν ἥλιον·
καὶ ἐδόθη αὐτῷ
καυματίσαι ἐν πυρὶ τοὺς ἀνθρώπους.

Dies ist insofern bemerkenswert, weil die ersten Visionen beider Zyklen nur den Himmel betreffend voneinander abweichen.

* *
*

In der Wahrnehmung des Ich-Erzählers existieren ganz verschiedene Schnittstellen von Raum und Zeit. Beide werden nicht nur unterschiedlich aufeinander bezogen, sondern sie werden unterschiedlich definiert. Johannes spielt mit ihrer Grenzlinie und mit dem, wie er Zeit und Raum semantisch darlegt.

Raum und Zeit sind regelrechte Interaktionsbegriffe, die sich v.a. dann zu verändern beginnen, wenn Gott handelt und mit der Geschichte in eine Beziehung tritt. Das haben andere vor mir bereits festgestellt. Ich möchte dem hinzufügen, dass dies gleich mehrmals geschieht und in längeren Erzähletappen reflektiert wird. Dies ist mehr als nur die Annahme, dass verschiedenste Szenen das Verhältnis von Räumen und Zeiten nur unterschiedlich bestimmen. Johannes konstruierte an solchen Punkten, wo Gott entscheidend in den Handlungsverlauf eingreift, die literarische Wirklichkeit auf eine veränderte Art und Weise, indem er mehrere Brüche in der Wahrnehmung des Sehers inszenierte. Diese setzen sich in der Erzählfolge fort.

1. Ab dem Tag des Herrn führt eine schnellere Erzähltechnik den Effekt einer Zeitraffung herbei, die zeitgleich ein deterministisches Geschichtsbild trägt. Parallel dazu beginnt sich die Raumwahrnehmung des Sehers zu weiten. Johannes greift bei beiden auf ähnliche Mittel zurück, mit denen er in Offenbarung 4 bereits versuchte, Ewigkeit in Sprache zu fassen. Er ändert die Verbalstruktur des Textes.

2. Mit fortlaufender Erzählung scheint aber nicht nur die Zeit den widergöttlichen Mächten zu entrinnen. Auch entzieht Gott ihnen den Raum ihrer Wirkmächtigkeit. Der Raum scheint also mit schwindender Zeit in der Wahrnehmung des Sehers immer enger zu werden. Offenbarung 12 ist hier ein entscheidender Knotenpunkt, an dem sich Raum-Zeit-Strukturen in der Erzählwelt nachhaltig und reflektiert verändern. Es hat den Anschein, als ob sich der Raum selbst gegen das Böse wendet. Der Ich-Erzähler nimmt nämlich ab dem Drachensturz den Himmel bis zum Ende der Apokalypse komplett anders wahr als vorher. Sicherlich reflektiert die fortlaufende Erzählung ab hier, dass der Himmel nun völlig frei von Bösem ist. Eine Leitwortanalyse von "Himmel" in der gesamten Offenbarung zeigt, dass Offenbarung 12 ein Wendepunkt in der Wahrnehmung des Sehers ist. Erste Auswirkungen davon sind bereits in Offenbarung 13 zu spüren, zeigen sich aber voll und ganz erst in Offenbarung 16, insofern die vierte Schalenvision anders als die drei Vorhergehenden die Ortsangabe der Posaunenvisionen nicht übernimmt, sondern den Himmel betreffend variiert.

3. Sicherlich haben all diese Beobachtungen mit dem Gottesbild der Apokalypse zu tun, das wohl wie kaum eine andere Schrift Macht und Überlegenheit ausdrücken will. Wenn man nun auf IPriene 105 blickt, komme ich mehr und mehr zur Überzeugung, wie sehr die Synchronie von Raum-Zeit-Wahrnehmung einen Reflex dessen darstellt, wie Johannes Zeit im römisch-hellenistischen Kulturraum und damit auch seine Zeit wahrgenommen hat.

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Franckeplatz 1
D–06110 Halle

Michael SOMMER

SUMMARY

This article proposes that the Book of Revelation does not have a single concept of space and time. In contrast, John lets his first person narrator experience different modes of time and space, and his temporal and spatial perceptions begin to change caused by God's action in history. Thereby, John wants to highlight God's power over his creation in order to criticize and to polemicize the Roman imperial cult and its particular understanding of time.

ANIMADVERSIONES

Ritual Elements in Zechariah's Vision of the Woman in the *Ephah* [1]

I. Introduction: Zech 5,5-11 and Ancient Near Eastern Rituals

Modern scholars have often attempted to pinpoint the origins and inspirations for Zechariah's visions by tying their elusive imagery and symbols to ancient Near Eastern customs and artifacts. The vision of the woman in the *ephah* is no exception to this tendency. In Zech 5,5-11, the interpreting angel presents the prophet with a vessel containing a woman. The angel equates the woman with wickedness and returns her to the container which is then carried far away to the land of Shinar. For the most part, these verses have been interpreted as an expression of God's act of banning guilt and wickedness from the country after the return from the Babylonian captivity [2]. As such Zech 5,5-11 seems to correspond to other visions of Zechariah which exemplify how Israel's guilt can only be atoned for by God himself [3]. Yet, what distinguishes Zech 5,5-11 from other passages in the prophetic vision-cycle is the expression of expiation in ritual terms. The corporeal representation and disposal of an unwanted entity are typical attributes of ancient Near Eastern elimination rituals. Consequently, Zech 5,5-11 has been subject to comparisons with other rituals from the Bible or Israel's surrounding cultures. Some commentators take this passage as an indicator for a far-reaching program of cultic purgation in post-exilic Judah [4]. Others turn to priestly rituals and argue

---

[1] This article is based on a paper I delivered on November 24 at the SBL 2014 Meeting in San Diego. I would like to thank Steve Weitzman for reading an earlier draft and providing valuable feedback. Thanks must also go out to the journal's anonymous reviewer for helping improve this article.

[2] For this interpretation and alternative readings of this vision, see V. Bachmann, "Frau, im Efa", *Wörterbuch alttestamentlicher Motive* (eds. M. Fieger – J. Krispenz – J. Lanckau) (Darmstadt 2013) 146-149, esp. 148.

[3] Cf. Zech 3,1-7 and Zech 5,1-4. See H. Delkurt, "Sin and Atonement in Zechariah's Night Vision", *Tradition in Transition*. Haggai and Zechariah 1–8 in the Trajectory of Hebrew Theology (eds. M. Boda – M. Floyd) (LHBOTS 475; London – New York 2008) 235-251, here 235.

[4] See L. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja.* Eine exegetische Studie (Lund 1950) 193. A similar scenario is suggested by P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration.* A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century B.C. (Philadelphia, PA 1968) 205; M. Delcor, "La vision de la femme dans l'épha de

that Zechariah's vision presents the prophetic counterpart to priestly conceptions of expiation and purgation [5]. Finally, there are those that compare Zechariah's vision of the woman in the *ephah* to Hittite myths in which the divine wrath is contained in clay vessels and stored at the bottom of the ocean [6]. In other words, biblicists have made ample use of comparative material in attempts to identify the cultural inspirations and historical settings of Zech 5,5-11. My analysis will employ a similar comparative approach, but, instead of speculating about the potential origins of Zech 5,5-11, I will utilize Assyro-Babylonian exorcisms to shed light on the manner in which the ritual elements are modified to play a meaningful role in Zechariah's vision-cycle. In contrast to the Hittite material, which predates Zechariah by more than half a millennium, the Assyro-Babylonian exorcisms are closer in time to the composition of the prophetic vision. In either case, in my analysis I do not take the correlations between Zech 5,5-11 and the exorcisms to be any straightforward indication of direct influence or dependence. Instead the similarities are viewed as resulting from a shared cultural ethos. Comparing and contrasting Zechariah's vision to Assyro-Babylonian exorcisms can reveal how the prophetic author avails himself of ritual elements which he then appropriates to fit his agenda. My comparison unfolds in three steps: First the Assyro-Babylonian comparative material and its rationale will be introduced. This is followed by an examination of the similarities between Zechariah's vision and the manipu-

---

Zach. 5,5-11 à la lumière de la littérature hittite", *RHR* 187 (1975) 137-145, here 143-144; C. JEREMIAS, *Die Nachtgesichte des Sacharja.* Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial (FRLANT 117; Göttingen 1977) 196-197; C.L. MEYERS – E.M. MYERS, *Haggai, Zechariah 1–8.* A New Translation with Introduction and Commentary (AB 25B; New York 1987) 313-314; M. FLOYD "The Evil in the Ephah: Reading Zechariah 5:4-11 in Its Literary Context", *CBQ* 58 (1996) 51-68, here 62; C. UEHLINGER, "Figurative Policy, Propaganda und Prophetie", *Congress Volume Cambridge 1995* (ed. J. EMERTON) (SVT 66; Leiden 1997) 297-349, here 345-347.

[5] Cf. C. KÖRTING, "Sach 5,5-11 – Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Platz verwiesen", *Bib* 87 (2006) 477-492, here 486-487.

[6] For scholars who detect Hittite influence in this vision, see H. HOFFNER, "Hittite Tarpiš and the Hebrew Teraphim", *JNES* 27 (1968) 61-68, here 66; D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity.* Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature (SBLDS 101; Atlanta, GA 1986) 273; M. DELCOR, "La vision de la femme dans l'épha de Zach. 5,5-11 à lumière de la literature Hittite", *RHR* 187 (1975) 137-145 and V. HAAS, "Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritual Rückstände nach hethitischen Quellen", *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990 (OBO 129; Göttingen 1990) 67-85.

lation of figurines. Lastly, I discuss the differences between vision and ritual. It will be argued that Zech 5,5-11 redefines the role of ritual actors and audiences, in order to reinforce the prophet's message of divine redemption and unconditional forgiveness.

II. The Manipulation of Figurines in Assyro-Babylonian Exorcisms

Before delving into details about the Assyro-Babylonian exorcisms and Zechariah's vision, some words are in order concerning the custom of ritually manipulating figurines. This custom was widespread throughout the ancient Near East even if in Judah it can be archaeologically confirmed only during the Hellenistic period [7]. The most extensive and detailed evidence for the ritual manipulation of figurines is known from Neo-Assyrian sources. Both the royal archives and the private libraries of exorcists provide an abundance of ritual material relating to almost every segment of society. The use of figurines in these sources appears in several different contexts and includes rituals against witchcraft, impotence, ghost hauntings, demonic possession and personal atonement [8]. At the same time, figurines could also be used as foundation deposits which protected buildings and their inhabitants from a variety of evils [9]. A figurine could come in the shape of a human or an animal or a combination of both. It could represent an evil omen, a curse, a sorcerer, a witch, a ghost, a demon or the supplicant himself. Some rituals necessitated two or more figurines while others could be carried out with one alone. Figurines could be fashioned out of wax, tallow, reed, wood, clay, dough or excrement. If the figurine represented the supplicant, it could also function as his substitute, which was either destroyed in his place or purified with him [10]. If the figurine embodied a threat, however, its ritual destruction anticipated the demise of the individual it represented. The figurines could be burned, crushed, dispatched on boats, ingested by animals or buried [11].

---

[7] Cf. R. SCHMITT, *Magie im Alten Testament* (AOAT 313; Tübingen 2004) 189.

[8] For figurines employed against ghost affliction, see J. SCURLOCK, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* (Leiden 2006) 49-56. For figurines as evil omens, see S. MAUL, *Zukunftsbewältigung.* Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi) (BaF 18; Mainz 1994) 46-47.

[9] F.A.M. WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits.* The Ritual Texts (CM 1; Groningen 1992).

[10] See SCURLOCK, *Magico-Medical Means,* 51.

[11] For the principles that underlie the ritual utilizations of figurines, see M.-L. THOMSEN – C. DAXELMÜLLER, "Bildzauber im alten Mesopotamien", *Anthropos* 77 (1982) 27-64.

The fashioning of the figurine was usually accompanied by incantations which specified that the artifact became identical to the evil it represented [12]. Likewise, the disposal of the figurine was often detailed in incantations that described the ritual journey of the evil which frequently led to the netherworld or to the outskirts of civilization. Incantations of this type date to the second millennium, but are also present in both canonical and non-canonical Lamaštu incantations dating to the first millennium [13]. The manipulation of figurines was obviously a versatile custom that cannot be reduced to a single principle. Yet, it is still possible to describe the rationale behind these rituals. As pointed out by Christoph Daxelmüller and Marie-Louise Thomsen, the ritual manipulation of images was always carried out in conjunction with incantations and prayers [14]. This pairing of ritual act and incantation indicates that the figurines themselves have no autonomous power, but rather function as representations of the ritual's anticipated outcome. As such one may understand the figurine as visualization of the supplicant's desires. The link between the ritual and the divine world is also indicated by the series of incantations that accompany the production of clay used for the fashioning of ritual figurines [15]. Furthermore, the prayers and incantations imply that the ritual itself was of divine origin and represented a form of revealed knowledge [16]. Taking into consideration the connection between the ritual figurines and the world of the gods, it can be concluded that the manipulation of images constituted a divinely disclosed instrument which allowed humans to communicate with their deities. Yet, whether and how the gods responded still remained subject to divine deliberation.

---

[12] In BAM 323, for instance, an evil curse is represented by a female figurine and addressed as woman, as is explicitly stated in the incantation that accompanies the fashioning of the artifacts: "May he be a man, his statue. (27) May she be a woman, her statue". For transliteration and translation of BAM 234, see E. RITTER – K. WILSON, "Prescription for an Anxiety State BAM 234", *Anatolian Studies* 30 (1980) 23-30.

[13] For examples of this custom that stem from the second millennium, see D. SCHWEMER, *Akkadische Rituale aus Ḫattuša.* Die Sammeltafel KBo xxxvi 29 und verwandte Fragmente (Heidelberg 1998) 69-74. For the Lamaštu incantations, see W. FARBER, *Lamaštu.* An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C. (MC 17; Winona Lake, IN 2014) 168-169, 308-309.

[14] THOMSEN – DAXELMÜLLER, "Bildzauber", 56-57.

[15] For the custom of conjuring the clay pit before using the clay for ritual purposes, see WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits,* 12.

[16] This is particularly the case for the incantations which contain the Marduk-Ea dialogue or refer to the fact that the incantation is not of human origin, but goes back to divine revelation. M.J. GELLER, *Ancient Babylonian Medicine.* Theory and Practice (Chichester 2010) 27-29.

III. The Figurine in a Vessel

As already stated, the custom of manipulating figurines was widespread and employed in a variety of different situations in Assyro-Babylonian sources. For the present purpose of comparing Zechariah's vision to Assyro-Babylonian exorcisms, we will focus on rituals in which figurines are placed in vessels and buried. These rituals are featured in the following texts: CT 23.15-22+, CT 23.19-21, BAM 323 and W 23287:91-98. The first ritual to be discussed, CT 23.15-22+, dates to the Neo-Assyrian Period and was found in Nineveh [17]. This ritual was carried out in response to an encounter between a living and a dead person and required that the deceased person's figurine be fashioned out of clay. It is then placed in a gazelle horn which is later buried in the shade of a bush [18]:

1. If a dead person ap[pears] to a living person […], [a figurine of the dead person] you make out of clay, its name you write on his left shoulder
2. Into a gazelle horn you place it, you [let it] fa[ce the sunset. Either in]
3. the shade of a baltu-thorn or in the shade of a ašāgu thorn,
4. You dig a pit and bury it. Be[fore Šamaš] he says the following
5. Incantation: "Šamaš, the ghost who was s[et on me and so pursues me …]
6. Let me praise you."[He says] t[his three times …]

It is noteworthy that the ritual is accompanied by an incantation to the sun-god Šamaš. This god, who is often viewed as divine judge, is regularly invoked in exorcisms against ghosts. Presumably, this is tied to the notion that Šamaš travels through the netherworld, which allows him to function as mediator between the living and the dead [19]. An additional point of interest is the place of burial as facing westwards during dusk. Possibly, this was meant to signal that the ghost was expected to follow the sun into the netherworld [20]. The request of placing a figurine in a vessel is found in another ritual against ghost affliction, which was also discovered in Nineveh (CT 23.15-22+) [21]. Here two figurines are fashioned, one of the patient and one of the ghost. The figurine of the living person is cleansed, while

[17] See SCURLOCK, *Magico-Medical Means,* 2.

[18] For transliteration and translation of this text, see SCURLOCK, *Magico-Medical Means,* 202, text 12.

[19] See SCURLOCK, *Magico-Medical Means,* 28-29.

[20] Cf. SCURLOCK, *Magico-Medical Means,* 51. However, not every ritual disposal of a figurine involved a journey to the west. Cf. SCHWEMER, *Akkadische Rituale,* 71.

[21] See SCURLOCK, *Magico-Medical Means*, 2.

that of the dead person is placed in a vessel of everyday usage referred to as a *laḫannu*-vessel [22]. The latter is then buried in a vault chamber [23]:

1. Be[l…]
2. A figurine of the dead man [to god …]
3. Before him you place the figurines of the living man […]
4. The figurine of the living man to an *ad*[*agurru* vessel you tran]sfer. The figurine of the dead man you [place] into a laḫ[annu vessel]
5. The figurine of the dead man, the grave you open, you bury it; you conjure it by the *zipadû*-formula.

This ritual requires the recitation of an incantation referred to as *zi-padû*-formula which addresses heaven and earth. Incantations of this type often invoke Marduk and Šamaš and are used to alleviate a variety of ailments. In contrast to the previous exorcism, the figurine is not placed in a horn, but in a *laḫannu* vessel which is also used as a drinking vessel, a beer vat, or a receptacle for mixing medicine [24].

The next ritual to be discussed, BAM 323, was found in Assur [25]. This text provides an additional instance in which the figurine of a ghost, demon or any type of evil is placed in a vessel and buried. The vessel in this case is referred to as a *karpatu*-vessel — a receptacle that is used for storage as well as a measuring unit [26]:

36. [You] have him speak thus. Into the *karpatu*- vessel you place it and you bind it by an oath.
37. [by an oath by the earth you are bound,] by an oath by the sky you are bound, by the oath by Šamaš you are bound. Then you close the opening (of the vessel).
38. […] in the deserted wasteland you bury it.

Since the rituals presented so far are primarily meant to counteract the activity of the dead, it might be argued that the burial in vessels is the reenactment of proper funeral rites which the deceased person had been denied [27]. Yet, the burial in a *laḫannu*-vessel is also prescribed against a baby-killing demon, as described in a late Babylonian text from Uruk

[22] For references, see CAD L, 39-40.

[23] For transliteration and translation, see G. CASTELLINO, "Rituals and Prayers against Appearing Ghosts", *Or* 24 (1955) 240-274, here 264-267.

[24] Cf. CAD K, 219-221.

[25] SCURLOCK, *Magico-Medical Means,* 2.

[26] The transliteration and translation are based on SCURLOCK, *Magico-Medical Means*, 530-535, text 226 – with occasional slight modifications.

[27] SCURLOCK, *Magico-Medical Means,* 51.

which contains a ritual against this demon (W 23287:91-98)[28]. This ritual appears on a tablet together with similar rites which are all meant to protect against complications during pregnancy, birth and early infancy. It is not clear whether the ritual in question is aimed at Lamaštu, even though it does prescribe the fashioning and disposal of a figurine which is often associated with rituals against this demon [29]. As opposed to the previous rituals, the manuscript of this text dates to the fifth century and was found in the library of the Babylonian exorcist Anu-ikṣur [30]. In the concluding section for this exorcism we learn the following:

91. This is the robber who robs the offspring again and again, who carries away the seed of so-and-so the daughter of so-and-so.
92. Who lets the nursemaid cry each year, who lets the wet nurse weep,
93. who is now facing you, you let him […] like the one of your … […] … your […]
94. …may nobody hear (it). The grief of the children belonging to so-and-so daughter of so-and-so may nobody perceive.
95. You say this seven times and place this figurine into the porous *laḫannu*-vessel, you seal its o[pening].
96. If (it) was the hand of Gula, you bury (the vessel) in the corner of the wall.
If (it) was the hands of Lamaštu, you place it in the shade of the wall.
97. If (it) was the hands of the oath, you bury it behind the stove.
If (it) was the hand of the adversary, you bury it on the street crossing. Then your children will be spared.
98. Incantation: all-powerful, strong master, great in strength, offspring of heaven, master of the lower ones.

Since the sealing and burial of figurines is also employed against demons, this practice may be interpreted as an attempt to send evil entities back to the netherworld from where they originated [31]. In accordance with Mesopotamian custom, each exorcism is accompanied by an incanta-

---

[28] E. VON WEIHER, *Spätbabylonische Texte aus Uruk.* Teil 3 (Ausgrabungen der deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 12; Berlin 1988) text 84:91-97. This text has been paraphrased and partially translated by Walter Farber. Cf. IDEM, "Lamaštu, Enlil, Anu-ikṣur: Streiflichter aus Uruks Gelehrtenstuben", *ZA* 79 (1989) 230-232. Some of Farber's suggestions are incorporated in the above translation.

[29] Cf. FARBER, *Lamaštu,* 335. This custom is also referenced in footnote 12 of the present paper.

[30] E. VON WEIHER, *Spätbabylonische Texte aus Uruk.* Teil 1 (Ausgrabungen der deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 12; Berlin 1988) 11.

[31] See SCURLOCK, *Magico-Medical Means,* 51.

tion. The first text (CT 23.15-22+) includes an incantation to Šamaš, the second text (CT 23.15-22+) includes the *zipadû* formula (which is followed by an incantation to Šamaš), and the third text (BAM 323) instructs the supplicant to swear in the name of Šamaš. Similarly, the last text (W 23287:91-98) specifies that the ritual is followed by an incantation addressing either Šamaš or Marduk. In short, the pairing of ritual and incantations indicates that the participation of the gods played an important role for the ritual to be efficacious.

IV. The Conceptual links between Zech 5,5-11 and Assyro-Babylonian Exorcisms

We can now proceed to compare Zech 5,5-11 with the rituals in question. When reading Zechariah‘s vision in conjunction with the Assyro-Babylonian rituals, the biblical text corresponds to the exorcisms on three levels. First, the woman in the *ephah* can be seen to parallel Assyro-Babylonian figurines in so far as an abstract or intangible principle takes on a corporeal shape. Modern commentators often take the prophet's choice of a woman as an indicator of his misogynistic predisposition [32]. Yet, given that Zechariah 5 is dominated by feminine vocabulary, it is more likely that Zechariah's woman stands for an abstract principle similar to the personification of wisdom in the Book of Proverbs [33]. It is, therefore, possible that both the figurines and Zechariah's woman are direct representations of undesired and abstract qualities or entities. Second, the object representing the undesirable entity is placed in a vessel of everyday usage. The *ephah* in Zechariah's vision is a vessel employed for transportation or storage, and as a liquid or dry measurement [34]. A similar

---

[32] DELKURT, *Sacharjas Nachtgesichte,* 271-272; KÖRTING, "Sach 5,5-11", 481-483. For the notion that the woman is a biblical femme fatale who personifies all forms of female wickedness, see W. RUDOLPH, *Haggai - Sacharja 1–8 - Sacharja 9–14 - Maleachi* (KAT 13,4; Gütersloh 1976) 120; D. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1–8.* A Commentary (Philadelphia, PA 1984) 257-258. K. Elliger considers the woman as a symbol of temptation and sinfulness in general as is presented in the form of Eve. K. ELLIGER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*. Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, Maleachi (ATD 25.2; Göttingen 1951) 105.

[33] H. GESE, *Vom Sinai zum Zion.* Beiträge zur biblischen Theologie (BevT 64; München 1974) 213; DELKURT, *Sacharjas Nachtgesichte*, 269-270, and also KÖRTING, "Sach 5,5-11", 484.

[34] M. POWELL, "Weights and Measures", *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 897-908, here 904.

motif is observed in the Assyro-Babylonian ritual. In BAM 323, the figurine of the evil demon or ghost is sealed in a *karpatu*-vessel, while the Late Babylonian ritual from Uruk and text 2 (CT 23, 19-21) require the figurine to be contained in a *laḫannu*-vessel. Third, it can be argued that both ritual and vision dispatch the entity on a journey which removes it from the sphere of ritual enactors or prophets. In the Assyro-Babylonian rituals the figurines are buried and in this way banished to the netherworld as their place of origin. In Zech 5,5-11, two winged women carry the *ephah* "to build her a house in the land of Shinar" where they will "set her there onto her place" (הניחה על־מכנתה) [35]. The usage of the term Shinar in this passage has elicited a fair amount of attention. Although Shinar is generally associated with Babylon, the Hebrew Bible also uses the term in primeval contexts, most famously in the story of the tower of Babel (Gen 11,1) [36]. On account of this usage of Shinar, several scholars have suggested that the vision is meant to evoke the concept of wickedness as being rooted in human arrogance as is implied in the Tower of Babel story [37]. The usage of Shinar in the Hebrew Bible in general and in Zechariah in particular may not provide sufficient evidence for this type of interpretation. In either case, it may be inferred that wickedness in Zech 5,11 is removed to a remote location where it can dwell without causing harm to humans [38]. The Assyro-Babylonian exorcisms are comparable to the vision in so far as both juxtapose their respective spheres of life to an uninhabitable and hostile environment, which will receive the evil they seek to cast out. Ghosts and

---

[35] In secondary literature one often finds the assumption that the house, which will be established in the land of Shinar, is a kind of temple. Therefore מכנתה is translated as "her pedestal." See JEREMIAS, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 197. However, this vision lacks compelling evidence that the woman is in fact a goddess; also the term בית can be translated as "house", while the word מכנתה in combination with a suffix and the preposition על should rather be rendered as "in her place" as it appears elsewhere in the Hebrew Bible. Cf. DELKURT, *Sacharjas Nachtgesichte*, 263-265. The only other case where we find this term with suffix and the preposition על is in Ezra 3,3 where it means "site" or "place". Cf. *HALOT*, 579.

[36] For further examples of the usage of Shinar, see Gen 10,10; 11,2; 14,1, 9; Jos 7,21; Isa 11,11; Dan 1,2.

[37] KÖRTING, "Sach 5,5-11", 488; DELKURT, *Sacharjas Nachtgesichte*, 265-266; HALLASCHKA, *Haggai und Sacharja 1–8*, 247.

[38] The custom of building a house for an evil entity is known from the canonical Lamaštu-incantations where the demoness is provided with gifts and sent to live in a house of clods. Frans Wiggermann suspects that this is a form of "mock-cult". F.A.M. WIGGERMANN, *Birth in Babylonia and the Bible.* Its Mediterranean Setting by Martin Stol (CM 14; Groningen 2000) 240.

demons are banished to the ground which is the land of the dead, while wickedness finds its place in Shinar which is the land of exile [39].

It is possible to conclude that Zech 5,5-11 corresponds to Assyro-Babylonian rituals in three ways. (1) Evil is envisioned in a concrete form either in the shape of a demon or as an actual person. (2) The evil is then contained and sealed in a vessel. (3) Finally, the vessel is sent back to its origins or simply as far away as possible where it is given into safeguarding. These parallels suggest that Assyro-Babylonian rituals and Zechariah's vision display conceptual similarities. It now remains to explore how rituals and vision differ from one another, and what this can tell us about the manner in which ritual elements are modified before they can play a meaningful part in a prophetic vision.

V. The Differences between Vision and Ritual

Despite the commonalties shared by Zechariah 5 and Assyro-Babylonian exorcisms, it is also important to take note of the differences. As Corinna Körting has shown in her comparison of Zech 5,5-11 to the Priestly Azazel-ritual, the vision intensifies and expands on the purpose of rituals [40]. The comparison with the exorcisms highlights the fact that the vision also reverses the ritual mode of communication. For example, the Assyro-Babylonian rituals function on a personalized and individual basis, while the vision serves a broader, more far-reaching goal. In the first two exorcisms (CT 23.15-22+ and CT 23.19-21), the name of the deceased person is written onto the figurine. Similarly, the incantation preserved on a Late Babylonian tablet (W 23287:91-98) includes options for personalization by leaving the name of the supplicant to be filled in (cf. lines 91 and 94). The same exorcism offers an additional possibility for personalization by listing several causes for the demonic possession (lines 96-97). The Assyro-Babylonian exorcisms are personal and function on an individual basis that can be repeated as often as necessary. These rituals are specifically crafted to target the afflictions listed without ruling out that the supplicant will be spared other ailments in the future. The prophetic vision, by contrast, functions as part of a program for cultic and national renewal. In this context, the *ephah* represents the outward result of sin, namely their iniquity in all the land (עונם בכל הארץ) [41]. Neverthe-

---

[39] For the observation that Zech 5,5-11 contains a spatial division, see BACHMANN, "Frau, im Efa", 146.

[40] KÖRTING, "Sach 5,5-11", 481.

[41] The MT reads עינם which should be translated as "their eye." Some scholars attempt to retain the MT as *lectio difficilior*. It is also possible to

less, the interpreting angel is not solely content with demonstrating the land's accumulation of guilt; instead he proceeds to uncover wickedness which sits at the very core of iniquity. The removal of both iniquity and its cause signifies a radical new beginning in which the foundation for evil is uprooted. We are dealing here with a multidimensional visualization of sin, the removal of which becomes a one-time event which stands at the beginning of a new era. Unsurprisingly, therefore, the prophetic vision addresses not only one individual, but is specifically aimed at "all the land" (Zech 5,6).

When we go on to compare the forms of communication used by rituals and vision, we encounter even more deeply seated differences. As pointed out already, the exorcisms can be understood as ritual performances which take place before the gods who might choose to respond or might remain indifferent. The rituals may contain indicators that their performance will lead to the immediate desired results, yet they also work to invoke the deities to intervene favorably on behalf of the supplicant. The necessity of divine collaboration is reinforced by the observation that the burial of the figurines is always carried out in conjunction with incantations and prayers. This is seen, for example, in lines 4-6 of the first text (CT 23.15-22+) which contain an incantation to Šamaš that is to be recited after the figurine is buried. In the second text cited above (CT 23.19-21) the burial of the figurine is also followed by an incantation. Likewise, the third and fourth examples (BAM 323, W 23287:91-98) specify that incantations have to be recited as part of the burial process taking place in front of the gods. Admittedly, the examples here appear in broken contexts. Nonetheless, we know of other rituals in which the figurines are raised up and presented to the deities before being buried or otherwise discarded [42]. If we turn to the vision, we see that the prophetic scribe has reversed this direction of communication. Rather than humans addressing the gods, the vision describes God as addressing his people by way of the interpreting angel. This is already indicated by the fact that the vessel and its content are not fashioned by human hands. Similarly, Zech 5,5 describes how the interpreting angel orders the prophet to raise his eyes and see. The angel presents the woman to Zechariah as indicated

---

emend the text in accordance with the Septuagint by reading עונם which means "their iniquity." Not only does this make the most sense, but the scribal mistake can be easily explained by the similarity between *yod* and *waw*. See JEREMIAS, *Die Nachtgesichte des Sacharja,* 26, n. 23; PETERSEN, *Haggai and Zechariah,* 254; STEAD, *The Intertextuality of Zechariah 1–8,* 199, n. 29; KÖRTING, "Sach 5,5-11", 478, n. 2; HALLASCHKA, *Haggai und Sacharja 1–8*, 243, n. 526; Z. ROKAY, *Die Nachtgesichte des Propheten Sacharja*. Eine einzelexegetische Untersuchung (Frankfurt 2012) 112, n. 377.

[42] For examples, see SCURLOCK, *Magico-Medical Means*, 134, n. 803.

in verse 8 where the angel throws her back into the vessel. Finally, the permanent and definite disposal of wickedness also plays out in front of the prophet without any indication that this banishment of evil depends on external factors. In short, the prophetic author uses ritual elements but redefines the ritual roles in such ways that God is presented as approving the prophet's message of restoration. The comparing and contrasting of Zech 5,5-11 and Assyro-Babylonian exorcisms illustrate how the prophetic author incorporates ritual elements that might have been carried out in Judah at one point, but are preserved in more detail in the Mesopotamian corpus. However, it also shows that these elements undergo considerable modification by which they are adapted to the concerns and agenda addressed in Zechariah's vision-cycle. Consequently, the prophetic author rearranges and reinterpretes the ritual elements such that they fulfill a new purpose within Zechariah's vision of Judah's future.

VI. Conclusion: Zech 5,5-11 and Assyro-Babylonian Exorcisms

The Assyro-Babylonian exorcisms with their motif of disposing of an unwanted entity in a vessel may well present the missing link between the prophetic vision and the Hittite parallels which scholars usually utilize for comparative purposes. An additional advantage of making use of different comparative material is that it provides a fresh perspective on the prophetic usage of ritual elements. In Zechariah's vision cycle, the elimination of guilt and the expiation of sins are a recurring theme approached from a variety of different angles. The comparison between Zech 5,5-11 and the Assyro-Babylonian exorcisms sheds new light on the manner in which the vision employs ritual elements giving expression to the notion of divine forgiveness. For this purpose, certain characteristics of the ritual are retained while others are altered to fit Zechariah's message. The conceptualization and elimination of guilt as tangible matter, for instance, is a principle found both in Zechariah and in the exorcisms. We also encounter commonalities of a more specific nature, for example, the visualization of evil as encapsulated in a vessel which is dispatched to a remote location. Yet, vision and ritual exhibit certain discrepancies which give testimony to the fact that they serve different purposes. The vision of Zech 5,5-11 is of a utopian nature and proclaims a new era for Judah, one in which the very core of sin has been conquered and banished to a distant land. In this respect, the vision differentiates itself from the Assyro-Babylonian rituals which mitigate only the immediate affliction without addressing the human capacity of committing evil that might have caused the affliction in the first place. On a deeper level the comparison reveals that Zechariah reverses the role of presenter and recipient. While the Assyro-Babylonian supplicants present their gods with material em-

bodiments of their fears and desires, the vision features God as presenting his people with an affirmative answer to their quest for redemption. In conclusion, Zech 5,5-11 confirms what the rituals are trying to induce — a state of forgiveness and the opportunity for a new beginning.

University of Pennsylvania Isabel CRANZ
255 South 36th Street
Philadelphia, PA 19104
U.S.A.

SUMMARY

This paper proposes a conceptual link between Zechariah's vision of the woman in the *ephah* (Zech 5,5-11) and Assyro-Babylonian exorcisms utilizing figurines. My comparison focuses on the integration of ritual elements in Zech 5,5-11. This analysis highlights the modifications that the ritual elements underwent before they could function as an integral part of a prophetic vision. The analysis of Zech 5,5-11 against the backdrop of Assyro-Babylonian exorcisms sheds new light on the manner in which the prophetic author(s) employed ritual material in his exemplification of sin and atonement.

Liebe und Freundschaft im Johannesevangelium. Zum alttestamentlichen Hintergrund von Joh 21,15-19

I. Dreimal dieselbe Frage? Die Wortpaare in Joh 21,15-17

Die berühmte Szene am Ende des Johannesevangeliums, bei der Jesus Petrus wiederholt nach seiner Liebe fragt, ist in der Einheitsübersetzung so verdeutscht worden, dass der Leser oder Hörer den Eindruck hat, Jesus stelle Petrus dreimal dieselbe Frage und erhalte darauf ein dreifaches Ja. Trotz der anscheinend obwaltenden vollkommenen Übereinstimmung zwischen den beiden wird Petrus traurig.

Schon ein flüchtiger Blick auf den griechischen Text zeigt, dass Jesus Petrus drei deutlich verschiedene Fragen vorlegt und jedenfalls die ersten beiden Male Petri Antwort in deutlicher Distanz zur Frage steht, sein Ja durchaus kein solches ist.

Der Evangelist spielt in der kurzen Szene mit lauter Wortpaaren: "Schafe/Lämmer" (πρόβατα/ἀρνία)" "hüten/weiden" (ποιμαίνειν/βόσκειν), "wissen/erkennen" (εἰδέναι/γινώσκειν), "lieben/freund sein" [1] (ἀγαπᾶν/φιλεῖν). Das ist den Kommentatoren immer klar gewesen [2]. Ob aber die jeweiligen Wortpaare in dieser Szenen synonym gebraucht werden oder doch Bedeutungsnuancen aufweisen, ist seit langem umstritten. Beutler schreibt in seinem jüngst herausgekommenen Johanneskommentar:

> "Im weiteren Verlauf diskutieren die Autoren, ob die unterschiedlichen Ausdrücke für ‚lieben' (ἀγαπᾶν und φιλεῖν) und 'weiden' (βόσκειν und ποιμαίνειν) sowie die 'Schafe' (πρόβατα und ἀρνία) nur sprachliche Variationen mit dem gleichen Bedeutungsgehalt darstellen oder unterschiedliche Nuancen zum Ausdruck bringen" [3].

Beutler verweist auf eine Untersuchung von McKay, der für hüten/weiden und Schafe/Lämmer keinen Unterschied habe ausmachen können, bei dem Wortpaar ἀγαπᾶν und φιλεῖν jedoch eine Bedeutungs-

---

[1] Die alte Rechtschreibung "freund sein" (neu: Freund) für das Verb φιλεῖν drückt besser aus, dass hier das zum Substantiv φίλος gehörige ein Verb steht.

[2] J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium.* Kommentar (Freiburg u.a. 2013) 549: "Der kleine Abschnitt [21,15-17] ist gekennzeichnet von Wiederholungen und kleinen Veränderungen".

[3] BEUTLER, *Johannesevangelium*, 550.

differenz für möglich halte. Dennoch meint Beutler: "Auch hier fällt der Sinnunterschied wenig ins Gewicht" [4].

McKay hatte den Unterschied mehr hervorgehoben als Beutler erkennen lässt. Er erkennt im Wechsel der beiden Verben ein offensichtliches Schema:

> "In the first two questions Jesus uses ἀγαπᾷς, adding πλέον τούτων only in the first, but changes to φιλεῖς in the third. Peter uses φιλῶ in all three answers and the narrator's comment on his annoyance repeats φιλεῖς, so that in 17 we find the repetition φιλεῖς [...] Φιλεῖς [...] φιλῶ. This does not look at all like a random choice nor a purely stylistic variation" [5].

McKay räumt ein, dass der anscheinend unterschiedslose Gebrauch der anderen Wortpaare den Effekt des Wechsels zwischen ἀγαπᾶν und φιλεῖν schwächt und genauso bedeutungslos erscheinen lässt. Dennoch meint er, der Wechsel von ἀγαπᾶν und φιλεῖν sei "not pointless" [6].

Die Johanneskommentare scheinen in dieser Frage jedenfalls seit Bultmann kaum weitergekommen zu sein. Bultmann schreibt in seinem Kommentar von 1941 lapidar in einer Fußnote: "Der Wechsel von ἀγαπᾶν und φιλεῖν kann nicht von Bedeutung sein [...], wie denn in der dritten Frage Jesu auch φιλ. statt ἀγ. gebraucht ist" [7]. Der Zirkelschluss scheint ihm gar nicht aufzufallen.

Die Unsicherheit, ob die johanneischen Wortpaare in 21,15-17 mehr oder weniger synonym gebraucht werden und daher unterschiedslos zu übersetzen seien oder nicht, fängt teilweise schon bei der Vulgata an. Hieronymus gibt πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις in V. 17 mit "tu omnia scis tu scis" wieder, als ob "wissen" und "erkennen" hier gleichbedeutend wären. Auch βόσκε τὰ ἀρνία μου in V. 15 und ποίμαινε τὰ πρόβατά μου in V. 16 gibt er beide Male mit "pasce agnos meos" wieder und schreibt erst für βόσκε τὰ πρόβατά μου in V. 17 "pasce oves meas". Konsequent allerdings gibt Hieronymus ἀγαπᾶν mit "diligere" und φιλεῖν mit "amare" wieder [8]. Auch φίλος hatte er immer mit "amicus" wiedergegeben [9].

---

[4] BEUTLER, *Johannesevangelium*, 550.

[5] K. M. MCKAY, "Style and Significance in the Language of John 21:15-17", *NT* 27 (1985) 319-333, 323.

[6] MCKAY, "Style", 333.

[7] R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen [17]1962) 551, Anm. 2.

[8] Dennoch sehen auch die Kommentatoren des lateinischen Westens meist keine Bedeutungsdifferenz. Thomas von Aquin etwa schreibt: "Notandum etiam, secundum Augustinum, quod Domino quaerente, *Diligis me*, non respondit Petrus, Diligo, sed *Amo te*, quasi idem sit amor et dilectio". (THOMAS VON AQUIN, *In Ioannem evangelistam expositio*, caput XXI, lectio III 3, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, tomus X, Parma 1860).

[9] Joh 3,29; 11,11; 15,13.14.15; 19,12.

Die einflussreich gewordenen Bibelübersetzungen Martin Luthers (1545) und die King James Bible im angelsächsischen Raum wandeln insofern auf des Hieronymus Spuren als sie die Wortpaare zum großen Teil ohne Unterschied wiedergeben. Die meisten modernen Übersetzungen, einschließlich der deutschen Einheitsübersetzung, folgen ihnen darin [10]. Der weitgehende Konsens der Ausleger scheint sie dazu zu ermächtigen [11].

Einzig die Elberfelder und die Zürcher Bibel (1942 und 2008) geben die Variationen treu wieder[12]. Auch die offizielle Übersetzung der italienischen Bischofskonferenz folgt dem griechischen Text in dieser Frage sehr genau [13].

Dass "erkennen" und "wissen" in unserer Szene nicht dasselbe bedeuten, hat McKay in einem früheren Artikel bereits gezeigt [14]. Ob jedoch ποιμαίνειν / βόσκειν und πρόβατα / ἀρνία, wie er vermutet, ohne "special significance" [15] variiert werden, darf man fragen, wenn man die hintergründige Formulierungskunst des Johannes kennt [16].

---

[10] Luther schreibt 1545 für ποιμαίνειν / βόσκειν = weiden, ἀγαπᾶν / φιλεῖν = liebhaben, εἰδέναι / γινώσκειν = wissen. Nur für πρόβατα / ἀρνία Schafe/ Lämmer. Die King James Bible: ἀγαπᾶν / φιλεῖν = love, εἰδέναι / γινώσκειν = know, ποιμαίνειν / βόσκειν = feed, aber πρόβατα / ἀρνία = sheep/lambs. Die New King James Bible verbessert immerhin "tend" für "hüten". Genauso geht die New Revised Standard Version vor. Die französische TOB unterscheidet zwar agneaux/brebis; paître/être berger; savoir/connaître; ausgerechnet aber für ἀγαπᾶν / φιλεῖν schreibt sie unterschiedslos "aimer".

[11] U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen [17]1998) 327: "Die Bedeutung der Wörter ist jeweils überall die gleiche".

[12] Zürcher 2008: [15] Als sie nun gegessen haben, sagt Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr, als diese mich lieben? Er sagt zu ihm: Ja, Herr, du weisst, dass ich dich lieb habe. Er sagt zu ihm: Weide meine Lämmer! [16] Und er sagt ein zweites Mal zu ihm: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Der sagt zu ihm: Ja, Herr, du weisst, dass ich dich lieb habe. Er sagt zu ihm: Hüte meine Schafe! [17] Er sagt zum dritten Mal zu ihm: Simon, Sohn des Johannes, hast du mich lieb? Petrus wurde traurig, weil er zum dritten Mal zu ihm sagte: Hast du mich lieb?, und er sagt zu ihm: Herr, du weisst alles, du siehst doch, dass ich dich lieb habe. Jesus sagt zu ihm: Weide meine Schafe!

[13] CEI 2008: amare/voler bene; conoscere/sapere; agnelli/pecore; pascere/pascolare.

[14] K. L. MCKAY, "On the Perfect and Other Aspects in New Testament Greek", *NT* 33 (1981) 289-329.

[15] MCKAY, "Style", 332.

[16] Vgl. D. BÖHLER, "'Ecce homo!' (Joh 19,5) ein Zitat aus dem Alten Testament", *BZ* 39 (1995) 104-108.

II. "Schafe hüten und weiden" in Ezechiel 34

Die von Johannes mit ständigen Variationen benutzten Vokabeln πρόβατα, ποιμαίνειν und βόσκειν dominieren das Hirtenkapitel des Propheten Ezechiel. Wie unsere Szene in Johannes 21 handelt es von einem göttlichen Hirtenauftrag an die Führung des Gottesvolkes, eben dieses Volk, die Herde, zu hüten und zu weiden. Ein Auftrag, dem Ezechiels Adressaten nicht nachgekommen waren. Ein jüdischer Autor wie Johannes konnte das Thema der Hirten und der Herde gar nicht behandeln, ohne Ezechiel 34 im Blick zu haben. Das hatte er schon in der Hirtenrede Johannes 10 nicht gekonnt [17].

In Ezechiels Hirtenrede findet sich das Substantiv ποιμήν sechzehn Mal, das Verbum ποιμαίνειν zwei Mal (34,10.23) [18]. Das Verbum βόσκειν steht neun Mal auf dem engen Raum von 15 Versen (34,2-16). Das Schaf (πρόβατον) kommt insgesamt 23 Mal vor, davon jedoch 15 Mal in der Formulierung "meine Schafe" (πρόβατά μου), die sich so fast nie außerhalb von Ezechiel 34 findet [19]. Eine Formulierung wie "meine Schafe hüten/ weiden" (ποιμαίνειν / βόσκειν τὰ πρόβατά μου) steht im ganzen AT überhaupt nur in Ezechiel 34 [20]. Sie wird nur in Johannes 21 wiederkehren.

Ezechiel behandelt unter dem Bild des Weidens (βόσκειν) und Hütens (ποιμαίνειν) der Schafe (πρόβατα) die (versäumte) Pflicht der Hirten, im Auftrag Gottes für die Herde (τὰ πρόβατά μου) zu sorgen. Ezechiel unterscheidet dabei zwischen starken und schwachen Schafen [21]. Die Hirten hätten die starken Tiere nicht misshandeln und ausbeuten sollen, die schwachen pflegen und aufpäppeln. Wenn nun Jesus in Joh 21,15-17 in offensichtlicher Bezugnahme auf Ezechiels Hirtenrede vom ποιμαίνειν und βόσκειν der πρόβατα und ἀρνία spricht, hat er sehr wohl den beim Propheten gemachten Unterschied zwischen starken und schwachen Tieren, zwischen Hüten (ποιμαίνειν) und Füttern (βόσκειν) im Auge. Die vom Evangelisten kunstvoll gestaltete Variation ποιμαίνειν / βόσκειν — πρόβατα / ἀρνία ruft in drei sehr kurzen und einfachen Formeln in 21,15-17 das ganze Thema Ezechiels wieder auf mit allen dort behandelten Nuancen und Differenzen zwischen zwei Sorten von Schafen und zwei Weisen,

---

[17] Vgl. J. GNILKA, *Johannesevangelium* (NEB; Würzburg [4]1993) 81-83.

[18] Dazu ποίμνιον in 34,12.31.

[19] Nur noch Jer 10,20; 22,2. In Ezechiel 34 noch zusätzlich μου τὰ πρόβατα in 34:6 und πρόβατα ποιμνίου μού in 34,31.

[20] βόσκειν πρόβατά μου (dreimal, davon zweimal negiert) in 34,3.8.15; ποιμαίνειν πρόβατά μου in 34,10.

[21] Vgl. Ez 34,4.16: ἠσθενηκὸς und ἰσχυρόν. Von ἀρνία redet das AT praktisch nie. Im AT kommen sie nur viermal vor, im NT fast nur in der Offb. Wenn Das AT (LXX) von "Lämmern" spricht, heißen sie ἀμνός und ἀμνάς (fem.).

sich um sie zu kümmern. Die johanneischen Variationen sind nicht einfach stilistisch oder gar bedeutungslos.

Da also zwischen Schafen und Lämmern, zwischen Hüten und Weiden bei Johannes nicht anders als bei Ezechiel durchaus ein Bedeutungsunterschied herrscht, da zugleich seit langem währendes Wissen (εἰδέναι) und eben erst in diesem Moment sich punktuell ereignendes zusätzlich neu Erkennen (γινώσκειν) sowieso zweierlei Dinge sind, muss das johanneische Spiel mit den Wortpaaren in der Übersetzung nachgeahmt werden, wie es die Zürcher und Elberfelder sowie die italienische Bibel (CEI 2008) machen [22].

> Als sie nun gegessen hatten sagt Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er sagt zu ihm: “Ja, Herr, du weißt, dass ich dir freund bin.” Er sagt zu ihm: “Weide meine Lämmer!”
> Er sagt zu ihm wiederum, ein zweites Mal: “Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?” Er sagt zu ihm: “Ja, Herr, du weißt, dass ich dir freund bin.” Er sagt zu ihm: “Hüte meine Schafe!”
> Er sagt zu ihm das dritte Mal: “Simon, Sohn des Johannes, du bist mir freund?” Da wurde Petrus traurig, weil er ihm beim dritten Mal sagte “Du bist mir freund?” und sagt zu ihm: “Herr, du weißt alles, du erkennst, dass ich dir freund bin.” [Jesus][23] sagt zu ihm: “Weide meine Schafe! Amen, amen, ich sage dir: als du jünger warst, hast du dich selbst gegürtet und bist hingegangen, wohin du wolltest. Wenn du aber älter geworden sein wirst, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten und hinbringen, wohin du nicht willst.”
> Das aber sagte er um zu bezeichnen, durch welchen Tod er Gott verherrlichen werde. Und indem er das sagte, sagt er zu ihm: “Folge mir!”

III. Drei absteigende Fragen in Joh 21,15-17

Die erste Frage, die Jesus dem Petrus stellt, lautet: Liebst du mich mehr als diese? Der Ausdruck πλέον τούτων kann subjektiv und objektiv genommen werden: “Liebst du mich mehr als diese mich lieben?” oder “Liebst du mich mehr als du diese liebst?” Johannes will wohl auf beides hinaus, vor allem aber auf ersteres. Petri Antwort beginnt zwar mit “Ja, Herr, du weißt” um dann doch die erfragte ἀγάπη nicht aufzunehmen, sondern ihr ein φιλεῖν entgegenzusetzen. Ein zweites Mal (πάλιν δεύτερον) fragt Jesus den Petrus, und die Frage ist keineswegs gleichlautend. Er nimmt von der Maximalerwartung Abstand, schwächt die Formulierung gegenüber der ersten ab und lässt das πλέον τούτων weg, um nur noch

[22] S. o. Anm. 10 und 13.
[23] Der Nestle-Aland klammert den Namen als textkritisch umstritten ein.

zu fragen “Liebst du mich?” Die Frage ist also nicht mehr, ob Petrus Jesus mehr liebe als diese, sondern nur noch, ob er ihm überhaupt ἀγάπη entgegenbringe. Auch in dieser abgeschwächten Form kann Petrus die Frage nicht einfach bejahen, sondern bleibt bei seinem ursprünglichen “du weißt doch, ich bin dir freund”. Beim dritten Mal (τὸ τρίτον) kommt Jesus dem Petrus mit seiner Frage noch weiter entgegen, ja er begibt sich auf das Niveau des Petrus: “Du bist mir freund?” In diesem Augenblick wird Petrus traurig. Das hat natürlich auch mit der Erinnerung an die dreifache Verleugnung zu tun (Joh 13,38; 18,15-17.25-27), wie die gesamte Auslegungsgeschichte zu Recht sagt [24]. Aber Petri Traurigkeit ist auch in der hier gegebenen Situation begründet. Er wird traurig, weil Jesus beim dritten Mal auf das Niveau des Petrus hinuntersteigt, da er offenbar gemerkt hat, dass Petrus noch nicht auf der Höhe der Frage Jesu ist: ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον· φιλεῖς με; Jesus hat ihn hier ja keinesfalls zum dritten Mal nach dem φιλεῖν gefragt. Vielmehr hat er ihn ein erstes und ein zweites Mal (πάλιν δεύτερον) auf die ἀγάπη angesprochen und erst beim dritten Mal (τὸ τρίτον) nach dem gefragt, womit Petrus die ganze Zeit konstant geantwortet hatte. Petrus erkennt das, wird traurig und stellt fest: “Herr, du weißt alles, du erkennst, dass ich dir freund bin”. Es ist eben nicht mehr. Petrus kann die erfragte ἀγάπη nicht bejahen. Er ist für Jesus φίλος und Jesus weiß das seit langem. Jetzt aber hat er erkannt, und seine dritte Frageformulierung verrät es, dass die erfragte ἀγάπη noch nicht gegeben ist.

Die “Treppe”, auf der Jesus Petrus mit seinen Fragen entgegenkommt, bis er dort unten angelangt ist, wo Petrus mit seiner Antwort die ganze Zeit gestanden hat, lässt sich wie folgt darstellen:

ἀγαπᾷς με πλέον τούτων;	φιλῶ σε.
ἀγαπᾷς με;	φιλῶ σε.
φιλεῖς με;	φιλῶ σε.

Worauf will Jesus hinaus mit seiner insistierenden Frage? Ist er wirklich so gemein, Petrus nur an die dreifache Verleugnung erinnern zu wollen? Petri konstante Weigerung ἀγαπῶ σε zu sagen, kommt einem Nein auf die ersten beiden Fragen gleich. Erst bei der dritten Frage treffen sich Frage und Antwort, Jesus und Petrus. Damit ist aber auch klar, dass ἀγαπᾶν und φιλεῖν in Johannes 21 keinesfalls gleichbedeutend sind. Petrus sagt Ja zum φιλεῖν, verweigert aber das Ja zum ἀγαπᾶν. Oder genauer: Er sieht sich nicht in der Lage, es zu sprechen. Damit werden aber ἀγαπᾶν und φιλεῖν in Johannes 21 in ein Verhältnis zueinander gesetzt, zunächst einmal in ein negatives: Sie bedeuten nicht dasselbe.

---

[24] Augustinus, *In Io*. CXXIII 5: “Redditur negationi trinae trina confessio, ne minus amori lingua serviat quam timori, et plus vocis elicuisse videatur

VI. "Liebe" und "Freundsein" in den Abschiedsreden

Die Frage nach dem Verhältnis von "Liebe" (ἀγάπη) und "Freundsein" (φιλία) hat im Johannesevangelium aber eine Vorgeschichte und zwar präzise zwischen Jesus und Petrus [25]. Im Rahmen seiner Abschiedsreden sagt Jesus in Joh 15,13-15:

> "Eine größere Liebe (μείζονα ταύτης ἀγάπην) hat keiner, als dass einer sein Leben hingibt für seine Freunde (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ). Ihr seid meine Freunde (φίλοι μού), wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte … vielmehr habe ich euch Freunde (φίλους) genannt".

Jesus und seine Jünger sind "Freunde" und Petri dreifache Aussage "du weißt, dass ich dir freund bin" hat in Johannes 15 ihren Grund. Jesus hatte dort aber zugleich die bestehende φιλία in ein Verhältnis zur ἀγάπη gesetzt: "Liebe" ist die Bereitschaft, das Leben für den "Freund" einzusetzen. Es könnte "Freundschaft" ohne die so definierte "Liebe" geben. Und genau das ist, was Petrus sagt: Jene habe ich, diese nicht.

Wenn früher vereinzelt Kommentatoren den Eindruck hatten, das johanneische Spiel zwischen ἀγαπᾶν und φιλεῖν in Johannes 21 könnte mehr als nur stilistische Gründe haben und inhaltliche Differenzen bezeichnen wollen, versuchten sie, mit von außen herangetragenen Definitionen oder inhaltlichen Auffüllungen für ἀγάπη / ἀγαπᾶν und φιλία / φιλεῖν / φίλος das Verhältnis zwischen den beiden im Johannesevangelium zu bestimmen [26].

---

mors imminens, quam vita praesens. Sit amoris officium pascere dominicum gregem, si fuit timoris indicium, negare pastorem." *Calvin* kommentiert: "ideo ter eum pastorem constituit Christus, ut tres abnegationes, quibus sibi Petrus aeternum probrum contraxerat, abolitae eius apostolatum non impediant, quemadmodum prudenter observant Chrysostomus, Augustinus et Cyrillus et plerique alii" (IOANNES CALVINUS, *Commentarius in Evangelium Ioannis* (Corpus Reformatorum LXXV: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*) (eds. G. BAUM – E. CUNITZ – E. REUSS) (Braunschweig 1892) XLVII, 452.

[25] Auch wenn Johannes 21 im Allgemeinen als "Nachtragskapitel" zu Johannes 1–20 gesehen wird, so ist es doch nach BEUTLER, *Johannesevangelium,* 537 eine Relecture des Johannesevangeliums im Sinne von Texten, "die nur so verstanden werden können, dass sie sich auf einen anderen Text zurückbeziehen, von dem sie ihren Sinn beziehen". Johannes 21 greift in der hier verhandelten Frage auf Johannes 13–15 und 18 zurück — und natürlich auf Ezechiel 34.

[26] R.E. BROWN, *The Gospel According to John* (AB 29A; Garden City, NY 1970) 1102: "With the partial exception of Origen, the great Greek commentators of old, like Chrysostom and Cyril of Alexandria, and the scholars of the Reformation period, like Erasmus and Grotius, saw no real difference

Solche Versuche sind mit Recht gescheitert und können zur Auslegung von Johannes 21 nichts beitragen. Anders steht die Sache, wenn das Johannesevangelium selbst eine Verhältnisbestimmung von ἀγάπη / ἀγαπᾶν und φιλία / φιλεῖν / φίλος vornimmt. Es geht in Johannes 21 nicht um eine solche allgemeine von außerhalb ins Johannesevangelium importierte Definition von φιλία und ἀγάπη, sondern um die im Johannesevangelium zwischen Jesus und seinen Jüngern, speziell Petrus, vorgenommene Inbeziehungsetzung. Diese geschieht ausdrücklich in Joh 15,13 und im Gesamt von Johannes 13–15. Joh 15,13 ist der einzige Vers vor Joh 21,15-16, in dem φιλ* und ἀγαπ* kombiniert vorkommen. Jesus definiert in Joh 15,13 ἀγάπη als die Bereitschaft, sein Leben für seine φίλοι einzusetzen. Dabei sagt er positiv, seine Jünger und er seien φίλοι.

Im Abendmahlssaal hatte zuvor Petrus versichert, er sei bereit, sein Leben für Jesus einzusetzen. Er gebraucht genau die Worte, die Jesus in 15,13 für die Definition der ἀγάπη benutzen wird: τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω (Joh 13,37). Damals hatte Jesus im Vorausblick auf die künftige dreifache Verleugnung dem Petrus diese Bereitschaft und damit die "Liebe" abgesprochen. Der weitere Verlauf der Ereignisse hatte ihm Recht gegeben.

Nun, in Joh 21,15-17, kommt Jesus auf die Frage aus dem Abendmahlssaal zurück: Er fragt seinen "Freund" Petrus, ob er denn unterdessen jene "Liebe" habe, die bereit ist für den "Freund" das Leben einzusetzen. Er fragt zunächst zweimal, beim zweiten Mal bereits auf das πλέον τούτων verzichtend. Da Petrus zweimal seine Jesus seit langem bekannte φιλία versichert, aber die durch Lebenshingabe bestimmte ἀγάπη nicht mehr wie damals im Abendmahlssaal voreilig, ja großsprecherisch zu behaupten wagt, kommt ihm Jesus entgegen bis auf die unterste Ebene, auf der Petrus steht, zu der er sich nunmehr bekennt: φιλῶ σε "ich bin dir freund". Diese

---

of meaning in this variation of vocabulary; but British scholars of the last century, like Trench, Westcott, and Plummer, found therein subtle shadows of meaning. We shall discuss their thesis, but we note that most modern scholars have reverted to the older idea that the variations are a meaningless stylistic peculiarity". Brown diskutiert die Argumente der genannten Autoren des 19. Jh. dann auf S. 1103. Sie hatten textfremde Definitionen von ἀγάπη und φιλία in den Johannestext eintragen wollen, wonach etwa "a more noble form of love (agapan)" und "the lower form of friendship (philein)" einander entgegengesetzt würden oder auch "reverential love (agapan)" und "passionate personal affection (philein)". Es ist offensichtlich, dass diese nichtbiblischen Definitionen mit Johannes nichts zu tun haben. Völlig zu Recht findet BROWN, 1103, keine solchen Bedeutungsdifferenzen. Ähnlich C.S. KEENER, *The Gospel of John.* A Commentary (Peabody, MA 2003) II der auf S. 1235-1236 bemerkt, im 19. Jh. hätten einige Ausleger in der ἀγάπη eine höhere "biblische" Liebe finden wollen, dagegen in der φιλία eine niedere "profane". Keener kann das im Johannesevangelium nicht finden — und zu Recht.

beschämende Erkenntnis betrübt ihn. Er merkt, dass Jesus ihm schrittweise entgegengekommen ist und erkannt hat, wie es um ihn steht: πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε.

V. Die abschließende Verheißung der "Liebe" in Joh 21,18-19

Jesus hat ihn aber nicht einfach nur beschämt, sondern zugleich auch begonnen, das Heilmittel aufzuzeigen, indem er in ständigem Rückgriff auf Ezechiels Hirtenrede mahnt: "Weide meine Lämmer! Hüte meine Schafe! Weide meine Schafe!" Er schickt ihn in die "Pastoral", trägt ihm auf, sich nicht mehr allein um sein Leben zu sorgen, sondern mehr und mehr um das Leben derer, die Jesus gehören ("meine Lämmer"), zu kümmern. Was Jesus sich davon erhofft, fügt er dann in einer großen Verheißung an:

> "Amen, amen, ich sage dir: als du jünger warst, hast du dich selbst gegürtet und bist hingegangen, wohin du wolltest. Wenn du aber älter geworden sein wirst, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten und hinbringen, wohin du nicht willst". (Joh 21,18)

In einem nicht sofort durchschaubaren Bild verspricht Jesus Petrus, er, der früher seine eigenen Wege gegangen war, werde in Zukunft nach dem Willen eines anderen dorthin gehen, wohin er jetzt noch nicht wolle. Anscheinend empfindet auch der Evangelist das Wort als dunkel und für seine Leser rätselhaft. Daher fügt er seinen Kommentar im Klartext an: "Das aber sagte er um zu bezeichnen, durch welchen Tod er Gott verherrlichen werde".

Jesus verspricht Petrus das Martyrium. Jesus gibt Petrus die Zusage, er werde zukünftig jene Bereitschaft zur Lebenshingabe erlangen, die die "Liebe", die er jetzt noch nicht hat, ausmacht. Aufbauend auf dem, was da ist (φιλῶ σε), trägt er Petrus den Hirtendienst für seine Schafe auf, die immer Jesu Schafe bleiben und nie Petri Schafe werden, wie auch Ezechiel immer nur von Gottes Schafen gesprochen hatte. Indem Petrus sich nicht mehr um seine, sondern um Jesu Dinge kümmert [27], wird er zu jener Bereitschaft zur Lebenshingabe gelangen, die zu besitzen er im Abendmahlssal so großmäulig behauptet hatte, von der er aber eben auf die dreifache Frage hin einräumen musste, sie noch nicht zu haben.

Petrus wird durch seinen Hirtendienst dem Guten Hirten aus Johannes 10 ähnlich werden und dereinst, wie Jesus in Joh 10,11.15 den guten Hirten definiert hatte, sein Leben hingeben für die Schafe, die er weidet [28].

---

[27] Paulus würde sagen, er solle τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ suchen (vgl. Phil 2,21).

[28] Joh 10,11: Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων; 10,15: τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν

Am Ende geht die Sache, wie Augustinus formuliert, für Petrus so aus "dass er in vollkommener Liebe für dessen Namen stirbt, mit dem zu sterben er in verdrehter Voreiligkeit versprochen hatte" [29].

Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Dieter BÖHLER

SUMMARY

This article argues that Jesus' threefold question to Peter in John 21,15-17 is not the same question posed three times but, rather, three different questions of which only the last one gets a clear "Yes". Jesus asks Peter if by now he had reached that love which is ready to give one's life for a friend. In John 13,37 Peter had professed loudmouthed that he was ready. In John 21,15-17 he acknowledges that he is not ready yet.

προβάτων. 10,17: Διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου. Vgl. 10,18.

[29] Augustinus, *In Io*. CXXIII 4: "hunc invenit exitum, ut pro eius nomine perfecta dilectione moreretur, cum quo se moriturum perversa festinatione promiserat".

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Lothar PERLITT, *Deuteronomium.* 1. Teilband Deuteronomium 1–6 (BKAT V/1). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener-Verlagsgesellschaft, 2013. ix-485 p. 17 × 24,5. €119.00

The name of Lothar Perlitt will always be associated with his provocative challenge to a scholarly consensus about the origins of the Hebrew Bible's covenantal theology that was current around the mid-point of the 20th cent. His book, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen-Vluyn 1969) made a strong case for regarding the covenantal idea as a biblical concept first articulated by Deuteronomic authors. While much has been written about the date and form of covenantal theology since that time, Perlitt's views have remained influential.

One meets the final publication of his commentary on Deuteronomy with mixed emotions. On the one hand, this volume is welcome as a comprehensive statement of Perlitt's views on a biblical book about which he has published many shorter studies. On the other hand, it is a matter of regret that its author is no longer with us. Biblical scholarship is the poorer for his passing.

The commentary comprises Deuteronomy 1,1 – 6,3 — the task that Perlitt first set himself and which he completed before his death. The portions of Deuteronomy remaining for this BKAT commentary are now in the hands of U. Rütersworden. But what Perlitt has bequeathed to scholarship in this volume deserves recognition and review in its own right.

As is typical in the BKAT series, there are no introductory essays or summary chapters. For each portion of the text, Perlitt offers his readers bibliography, translation, text critical notes, and discussions on *Form, Ort, Wort* (detailed commentary verse by verse), and *Ziel.* Major sections of Deuteronomy 1–6, as Perlitt has determined them, are *Die Überschrift* (1,1-5); *Vom Horeb zum Jordan* (1,6 – 3,29) — broken up into various subsections; *Paränesen* (4,1-40); *Die ostjordanischen Asylstädte* (4,41-43); *Die Überschrift zur zweiten Moserede* (4,44-49); *Der Dekalograhmen* (5,1-5.22-23; 6,1-3); and *Der Dekalog* (5,6-21).

Space prevents full discussion of Perlitt's approach to these chapters. I will concentrate on his treatment of Deuteronomy 4 for a couple of reasons. First, some of his views on Deuteronomy 1–3 and 5 have been anticipated in earlier publications. See, e.g., L. Perlitt, "Deuteronomium 1–3 im Streit der exegetischen Method", *Das Deuteronomium*. Entstehung,

Gestalt, und Botschaft (ed. N. Lohfink) (BEThL 68; Leuven 1983) 149-63. And compare his remarks on the motif of the "two tablets" (464-465) with Perlitt, *Bundestheologie,* 206-213. Second, it is with respect to Deuteronomy 4 that he makes some of his most provocative claims regarding the composition of the book.

In Perlitt's opinion, Deut 4,1-40 is a collection of small units that do not relate to each other in any strict way. They are loosely connected by the repetition of broad themes. This thesis stands in opposition to views that regard the chapter as a compositional unity. Key dialogue partners here include advocates of the "new rhetorical criticism" represented by scholars such as N. Lohfink and G. Braulik, as well as the work of E. Otto. According to Perlitt, the possibility of discovering a unified composition in this chapter was already called into question by 19th century scholarship that noted various doublings, ruptures in logic and syntax, and contradictions in the text. But such inconsistencies cannot be reduced to discrete compositional layers. Therefore, redactional approaches such as those employed by T. Veijola are also dismissed (292-300).

Consequently, Perlitt turns to a version of the block model of composition. A similar model was advocated by D. Knapp, *Deuteronomium 4*. Literarische Analyse und theologische Interpretation (GThA 35; Göttingen 1987). However, Perlitt departs from the approach of Knapp because he cannot accept the thesis that contacts between Deuteronomy 4 and 29–30 point to common authorship or redactional layers in the book (300).

Perlitt proposes that Deuteronomy 4 consists of small units, added to each other by various processes of modification and accretion: vv. 1-4.5-8.10-14.15-20.21-24.25-28.29-31.32-35.36-39.40. Of course, this description paints Perlitt's results with a broad brush, as he notes the possibilities of insertions and bridge verses in several sections. However, the compositional process that he seeks to explain is not simply one of accretion through time. For example, in describing the relationship of vv. 1-4 and 5-8, he concludes that these passages do not come from the same hand. But one cannot decide which small unit is prior to the other. Similar conclusions are drawn in connection to the relationship between vv. 32-35 and 36-39.

Another indication of what Perlitt describes as the "wild growth" (335) of the text is found in 4,21-22. The description of Moses being denied entry into the land of promise looks back to narrative motifs in chapters 1–3; but it is not prepared for by 4,1-20, because the people have not said anything against either God or Moses in these verses. As a result, the motif of Moses's inability to cross the Jordan appears as a kind of arbitrary expression of divine anger in chapter 4.

There is room both to appreciate Perlitt's analytical acumen and to call it into question. His exegetical method can lead to a rather atomistic approach to issues of textual cohesion. An example occurs in his discussion of the composition of 2,10-12.20-23. While Perlitt agrees with the

scholarly consensus that these verses are glosses on an earlier text, he suggests that v. 23 was not added at the same time as vv. 20-22. But vv. 10-12 and 20-23 share commonalities in construction. After dealing with Moab in vv. 10-11 and Ammon in vv. 20-22, there is a reference to another ethnic entity in each case. The dispossession of the native Horites by Edom is the topic of v. 12 and of the Avvites by the people from Caphtor in v. 23. In both verses, the root ŠMD is used in the Hifil to connote the act of extermination and it is said that the victorious groups "lived in their place".

I have highlighted Perlitt's approach to Deuteronomy 4, however, because his treatment of this chapter implies that the book had a rather uneven history of composition. His work seems to suggest the possibility that parts of Deuteronomy were composed almost as a sort of rolling corpus, similar to a form of composition advocated in William McKane's treatment of Jeremiah (*A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah* [ICC 19; London 1986]) and Raymond Pearson's discussion of the development of the Deuteronomistic History (*The Deuteronomic School.* History, Social Setting, and Literature [Studies in Biblical Literature 2; Atlanta, GA 2002]). One may question, however, whether the rolling corpus model represents the way in which books were usually composed in antiquity. It was typical for a literary work to reach a particular form in the ancient Near East; thereafter, attempts were made to transmit it in a stable fashion (W. Morrow, "Is There a Redactor in the House? Two Views of Biblical Authorship", *JQR* 98 [2008] 116).

In fact, the approach taken to the composition of Deuteronomy 4 is somewhat at odds with his treatment of Deuteronomy 1–3 and 5, in which Perlitt posits models of compositional layers and accretions common to redaction criticism. What does it say about this biblical book that some parts are composed in the "wild" fashion of Deuteronomy 4 while others seem not to have experienced the same authorial processes? Theologically, chapter 4 articulates perspectives that are key to Deuteronomy's conception of the revelation at Sinai (see, e.g., S. A. Geller, "Fiery Wisdom: Logos and Lexis in Deuteronomy 4", *Prooftexts* 14 [1994] 112-16). It is difficult to believe that such a considered theology was expressed in such an accidental form. I suspect that future scholarship will show itself rather discontent with the kind of compositional unevenness Perlitt leaves readers of Deuteronomy 1–6 with.

Nevertheless, scholars seeking insight into problems of translation and syntactical analysis will find in this volume much that warrants their careful consideration. Perlitt is at his best in meticulous discussions of the meaning of words and phrases and elucidating their relationship to counterparts elsewhere in biblical and ancient Near Eastern literature. His detailed knowledge of parallels frequently leads to a nuanced view of stylistic similarities. For example, in several places, Perlitt justifiably calls into question the belief that chronological dependency between Deutero-

nomic expressions and parallels found in the prophets can be decided with certainty. A case in point are connections between 4,35.39 and the monotheistic confession of Isaiah 45. Neither text has to be regarded as temporally prior to the other (363). They both may reflect ideas that were simply in the air when they were composed — roughly at the same time. The book is also richly laced with references to the views of Luther, which one might expect given Perlitt's own confessional background.

Queen's University William MORROW
Kingston ON K7L 3N6
Canada

Julie Faith PARKER, *Valuable and Vulnerable.* Children in the Hebrew Bible especially the Elisha Cycle (Brown Judaic Studies 355). Providence, Rhode Island, Brown University, 2013. xvi-251 p. 16 × 24. $54.95.

Dans cet ouvrage issu de sa thèse de doctorat, l'auteur entend combler un vide dans la recherche exégétique, en particulier en anglais (8), dans la mesure où le thème de l'enfance dans la Bible hébraïque n'a guère fait jusqu'à présent l'objet d'études spécifiques. J.F.P. souhaite non seulement démontrer que les auteurs bibliques témoignent d'une conscience du statut particulier des enfants, mais encore proposer une méthodologie pour l'étude des textes narratifs qui en comptent parmi leurs personnages; mieux, elle désire convaincre les exégètes qu'une attention spéciale portée aux enfants enrichit grandement notre compréhension de la Bible hébraïque (9). A cet effet, J.F.P. procède en deux temps: la première partie (19-88) définit un cadre d'étude en situant la problématique dans l'histoire de la recherche sur l'enfance et en offrant une vue d'ensemble du champ sémantique pertinent ainsi qu'une introduction au cycle d'Elie; la seconde (91-189) propose une analyse détaillée des péricopes du cycle d'Elisée mettant en scène des enfants.

C'est certainement au début de la première partie que l'exégète non spécialiste du sujet apprendra le plus: J.F.P. fait œuvre utile en retraçant (chapitre 1) l'histoire de la recherche historique sur l'enfance, évoquant par exemple l'importance de l'œuvre de Philippe Ariès. Elle se livre ensuite (chapitre 2) à un passage en revue des principaux termes hébreux qui dénotent ou connotent la jeunesse et l'enfance, exercice utile pour la suite des discussions. On appréciera sa prudence méthodologique: elle fait droit à une certaine souplesse dans l'usage des mots, tient compte de variations entre les auteurs et veille à ne pas rabattre artificiellement les réalités visées par les auteurs antiques sur des catégories modernes. Son analyse lexicographique pourra faire l'objet de discussions ici et là tant les données demeurent parcellaires et parfois ambiguës, mais aussi parce que son étude

de chaque vocable demeure inévitablement concise; toutefois, la discussion est intéressante et informée, l'ensemble du parcours conduit à des conclusions raisonnables (74-76). Selon J.F.P., sans aller jusqu'à témoigner d'une analyse conceptuelle développée de l'enfance, les auteurs bibliques identifient néanmoins plusieurs étapes de croissance et de développement; ils usent à ce propos d'un assez large éventail de termes, avec des recoupements de sens et des nuances, parfois difficiles à apprécier.

Dans la seconde partie, J.F.P. analyse successivement sept récits du cycle d'Elisée (2 R 2,23-25; 3,26-27; 4,1-7; 4,8-37; 5,1-14; 6,24-31; 8,1-6). Certes, aucun enfant ne figure en tant que personnage *principal* dans ces narrations, mais, pour cette même raison, les auteurs peuvent livrer incidemment à leur sujet, et donc vraisemblablement sans charge idéologique, des informations concernant la manière dont on se représentait le statut des enfants dans l'ancien Israël. Dans le même temps, l'exégète ne peut s'empêcher de s'interroger d'emblée: se trouve-t-il réellement des informations détaillées, ou demeurées inaperçues, à extraire de récits où le rôle des enfants est évoqué si brièvement? C'est en tout cas ce que J.F.P. tente de montrer par des analyses méticuleuses où elle exploite le plus possible chaque détail relatif à des enfants.

Le premier épisode considéré est celui où Elisée maudit un groupe d'enfants qui se moquent de lui et finissent déchiquetés par deux ours (2 R 2,23-25). Bien des commentateurs y lisent une punition méritée, dans une certaine mesure, en raison de facteurs aggravants (le statut prophétique de la personne moquée, le caractère de l'insulte liée à la calvitie, une allusion éventuelle à l'ascension d'Elie dans l'injonction répétée: "monte!"). D'autres exégètes estiment que le narrateur critique implicitement Elisée en révélant une facette excessive et nocive de sa personnalité. L'avis de J.F.P. conjugue les deux approches précédentes (101): selon elle, ce bref épisode met à mal toute idéalisation des enfants (ils ne sont pas innocents), mais aussi du prophète (qui n'est pas nécessairement bienfaisant) et de YHWH lui-même (ici, il ne protège pas les enfants). De fait, on peut estimer que l'intervention des ours après qu'Elisée a prononcé une malédiction suggère une forme d'"exaucement", et d'acquiescement, de la part de YHWH.

Toutefois, ce dernier raisonnement est-il assuré? On peut se demander s'il n'y a pas place, dans les récits de l'histoire deutéronomiste, pour des situations où le "héros" exerce une forme de pouvoir surnaturel qu'il tient de YHWH sans que ce dernier n'approuve nécessairement tout. L'écho intertextuel, bien relevé par J.F.P., entre ce passage et l'épisode où Elie fait tomber du feu sur deux cinquantaines de soldats (2 R 1,9-16), semble le suggérer puisque ce dernier texte crée un contraste avec la sauvegarde, par Abdias, de deux cinquantaines de prophètes (1 R 18,3-16); une comparaison implicite dont Elie ne sort pas grandi. Il est donc permis de penser que le rédacteur présente certes Elie comme ayant agi avec une puissance donnée par YHWH, mais en le désapprouvant implicitement —

et il paraît difficile de supposer que ce rédacteur dissocie sa propre évaluation de celle de YHWH. Du reste, lors de la confrontation du mont Carmel (1 R 18,17-46), provoquée par Elie seul, YHWH condescend certes à embraser le sacrifice préparé par Elie, ce qui ouvre la porte au massacre de centaines de prophètes de Baal, mais dans le chapitre suivant, le même Dieu enseigne à Elie qu'il ne se révèle pas toujours, voire pas de manière préférentielle, dans des phénomènes violents (1 R 19,11-18). Dans le reste de l'histoire deutéronomiste, on pourrait évoquer le cas de Samson, qui agit bel et bien avec la puissance conférée par YHWH mais d'une manière si peu stratégique et avec des motifs si puérils qu'on peut déceler une désapprobation de la part du narrateur. Dans ces conditions, ne pourrait-on envisager que le narrateur de 2 R 2,23-25, en restant elliptique quant à la participation de YHWH, laisse délibérément subsister un écart entre l'attitude de la divinité et celle d'Elie? On pourrait d'ailleurs se demander si, dans la pensée d'un auteur israélite, la "réalisation" d'une malédiction prononcée par un être humain passe nécessairement par une intervention divine (supposant un acquiescement par la divinité), ou si la personne exerce une forme de pouvoir de façon directe. Ces remarques ne sont avancées ici qu'à titre d'interrogations pour relancer la discussion. En tout état de cause, il y a relativement peu à tirer de ce récit pour la conception que les Israélites avaient des enfants et personne ne s'étonnera que ces derniers puissent être moqueurs à l'occasion.

Le texte suivant rapporte le sacrifice du fils de Mésha (2 R 3,27). J.F.P. évoque les difficultés classiques du passage; à ses yeux, la prédiction d'une victoire par Elisée (vv. 18-19) se révèle fausse et la "grande colère" (v. 27) en réaction à l'holocauste du prince moabite est celle du dieu Kémosh. Cependant, la discussion ne nous apprend rien que l'on ne sache déjà au sujet de la conception que les Israélites avaient des enfants. On n'est guère surpris par la conclusion selon laquelle un enfant est vu comme "precious, yet common — unique, but replaceable" (116; en réalité, on pourrait plaider qu'un enfant est unique donc irremplaçable, mais "sacrifiable", ce qui rehausse encore la valeur du rite). On notera au passage que la conclusion tirée par J.F.P. (112, 117) d'autres textes évoquant le thème du sacrifice infantile (Genèse 22; Juges 11; Mi 6,6-7) est discutable: selon elle, ils démontreraient que YHWH agrée, et parfois demande, de telles offrandes — ce qui est important pour l'étude sur la place des enfants dans la religion israélite. Or, s'il ne fait guère de doute que c'était le point de vue d'une partie des Israélites, il n'est pas sûr qu'il se soit agi du point de vue des auteurs de ces trois passages précis. Après tout, la pointe de Genèse 22 est la survie d'Isaac. Une analyse serrée de Jg 11,29-40 indique, à mes yeux, que le narrateur désapprouve implicitement l'attitude de Jephté: la mention du revêtement de Jephté par l'Esprit (11,29) rend superflu le vœu qui le suit immédiatement aux yeux du lecteur des Juges (cf. 3,10; 6,34); du même coup, ce vœu démontre que le héros cherche à appliquer dans sa relation

à YHWH le talent de négociateur que le passage précédent (Jg 11,1-28) avait pour fonction de mettre en évidence, selon le jeu d'une mise en personnage élaborée; le narrateur crée un contraste éloquent entre ce dernier et sa fille dans leur dialogue (comme le relève Parker, 118, sans en tirer toutes les conséquences) ainsi peut-être qu'un écho intertextuel avec Abraham Genèse 22, nettement défavorable à Jephté. Enfin, il est périlleux d'inférer de Mi 6,6-7 le point de vue de l'auteur de ces versets sur le sacrifice infantile puisqu'ils constituent une série de questions que cet auteur met sur les lèvres d'un homme désemparé, où l'idée de sacrifier le premier-né apparaît en parallèle à deux expressions hyperboliques ("milliers de béliers", "dizaines de milliers de torrents d'huile"), de sorte que ce propos apparaît comme celui d'un homme prêt à tout, y compris le déraisonnable; en outre, la réponse offerte au v. 8 pointe vers une tout autre direction. Tout cela pourrait être discuté, mais on regrette justement que Parker tienne ses propres lectures de ces passages pour évidentes.

Les remarques précédentes concernent seulement les deux premiers épisodes étudiés par J.F.P. mais elles suffisent peut-être à donner une petite idée du type de débat que cet ouvrage peut susciter, ainsi que de quelques faiblesses possibles au plan de l'analyse narrative. Cela étant, il faut insister sur le fait que chaque étude est méticuleuse et témoigne d'une bonne connaissance de la littérature secondaire. Néanmoins, la rareté des données directement pertinentes pour l'objet de son étude conduit J.F.P., d'une part, à s'attarder sur des questions secondaires par rapport à son propos et qui relèvent davantage du commentaire exégétique général, et, d'autre part, à étirer au maximum ce que l'on peut dire à partir des maigres données disponibles, au risque de survaloriser des aspects en réalité peu surprenants (les enfants vus comme précieux, vulnérables ou intelligents), d'exagérer (en sait-on assez pour affirmer que la fillette de 2 R 5,2-3 est "a paragon of respect, composure, knowledge, and wisdom", 169?) ou encore de s'interroger sur des silences, ce qui semble plutôt révéler ou confirmer que le gisement d'information est fort limité. Au fond, J.F.P. a sans doute mené le mieux possible son investigation, mis en évidence tout ce que l'on peut dire d'intéressant sur les enfants à partir de ces textes ou presque, mais je ne suis pas sûr qu'elle ait été en mesure d'atteindre tous les objectifs affichés.

En résumé, ce livre constitue une porte d'entrée utile dans le domaine des études sur l'enfance dans la Bible hébraïque, à recommander peut-être davantage pour les synthèses de la première partie que pour les résultats de la seconde, moins riches qu'annoncés en début d'ouvrage, et ceci, répétons-le, en raison du terrain d'étude lui-même et non de la qualité des analyses.

Faculté libre de théologie évangélique — Matthieu RICHELLE
85, avenue de Cherbourg
F-78740 Vaux-sur-Seine

Shawn W. FLYNN, *YHWH is King*. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel (Supplements to Vetus Testamentum 159). Leiden – Boston, Brill, 2013. xiii-207 p. 16 × 24. €103 – $133.00.

If scholarship progresses when one asks not merely "what?" but "why?", then this new volume should prompt an advance in the study of Israel's evolving notions of YHWH's activities. In a learned and clearly-written work, Flynn has engaged a central problem in the study of the Hebrew Bible, asking why notions of YHWH's kingship changed during the period of the late monarchy and subsequently, and what external historical triggers prompted these changes.

To solve this problem, the book attempts four things. First, Flynn argues for a change in Israel's conceptions of YHWH's kingship, with an early corpus of texts celebrating the deity's warriorly triumphs over human and divine realms (Exod 15,1-18; Deuteronomy 33; Num 23,18-24; and Psalm 29) and a later corpus (Psalms 93, 95–99; and *mutatis mutandis* the earlier layers of Isaiah) relativizing (though sometimes Flynn seems to say, eliminating) that older tradition in favor of a view of YHWH as creator. Second, he argues that the most plausible setting for this change is during the period of Neo-Assyrian domination of the Levant, and that the shift responded to the rise of Mesopotamian imperialism and the consequent needs of a conquered state to reimagine the world. Third, he seeks to link these two propositions by reference to notions of cultural transfer (CT), drawing especially on the work of Amitav Ghosh, whose studies of postcolonial narrative-making in India and other parts of the British Empire have influenced a range of disciplines. And fourth, Flynn argues that the shift in Babylonian understanding of Marduk, also a response to imperialist pressure, provides a fitting model for understanding the Israelite recasting of the "YHWH as king" tradition, or even perhaps its direct inspiration (though, in the end, he admits that the connections lack conclusive support in the surviving evidence). Any of these pursuits would mark the book as worthwhile, and their combination makes its influence on future research inevitable.

With all this in mind, it becomes important to trace Flynn's arguments in detail, for while some aspects of his case are more convincing than others, even the bits that elicit skepticism open space for new questions. To begin, Flynn builds on previous scholarship (including an unusually appreciative evaluation of Mowinckel's arguments for an enthronement festival) in identifying a series of psalms as old and contrasting them with others that are later. Many scholars would agree with his dating of the earlier texts or at least their core to the early monarchy or before. He argues that the early texts have a background in Canaanite (which he elides with Ugaritic) notions of the divine king as warrior. The יהוה מלך psalms, on the other hand, postdate the Assyrian expansion in the Levant and push the warrior imagery to the background.

So far this all seems defensible, though it depends on a contestable series of interpretations. How do we know, for example, that the alleged contrast in the saliency of creation in Psalm 29 versus Psalm 96 is really critical to their interpretation (71), or that the faint allusion to "waves" in Ps 93,4 has no relationship to the older tradition of the *Chaoskampf* (54; but see Hab 3,8-9), or that the Song of the Sea expresses "a localized and limited divine kingship much more in line with expressions of kingship before the centralization of worship in Jerusalem" (60-61), a sentence that embeds unspoken assumptions about the causal relationships among changes in Israelite religion over time?

Moreover, given the prominence of intertextual borrowing in cuneiform literature (see e.g., the recent study of Andrea Seri, "Borrowings to Create Anew: Intertextuality in the Babylonian Poem of 'Creation' [Enūma eliš]", *JAOS* 134 [2014] 89-106), does not the presence of allusion to older texts in later ones allow a knowledgeable ancient or modern audience to construct meaning out of the textual interplay? That is, even if priests in the monarchic period understood Exod 15,1-18, Deuteronomy 33, Num 23,18-24, and Psalm 29 to constitute a corpus used together in liturgy (which we do not know), one could still argue that the earlier and later texts involve different liturgical settings and ritual usages rather than genuine changes in viewpoint. (Consider, as parallel cases, the Ugaritic corpus, in which most usages of *malaka*/*malku* appear in the divine warrior narratives of the so-called "Baal Epic," but in which the title *malku* also applies to the god Rapi'u and the goddess 'Anatu [*ba'latu malki*] in their roles as recipients of rituals in connection with dead kings [i.e., not warriors *sensu stricto*] in RS 24.252 = KTU/CTA 1.108. Or differently, the placement of Num 23,18-24 in a larger narrative complex that included other poems, probably of varying dates, says something about its tradents' notions of its location in a larger collection). These questions should drive future research.

Sorting out Flynn's second issue, the Assyrian connection, seems yet more complex, not only because not all scholars would date Psalms 93 and 95–99 to the eighth or seventh centuries BCE (though I do agree with Flynn on this point), but for a more important reason. Clearly, the Assyrian invasions of the Levant profoundly impacted the intellectual life of Israel, Judah, and neighboring societies, as has been documented in a growing body of research. Yet, exactly how cultural transfer between the dominant and the subaltern cultures occurred is not easy to assess. In the case of Babylonia's relationship to Assyria, for example, the transfer went both ways, in part because of the prestige of the south in Assyria, with Sennacherib, for example, altering the architecture and apparently the liturgy of the Aššur temple in Aššur along the lines of the Esagila and his son Esarhaddon dealing with the fallout (see e.g., the recent study by J. Novotny, "'I Did Not Alter the Site Where that Temple Stood': Thoughts on Esarhaddon's Rebuilding of the Aššur Temple", *JCS* 66 [2014] 91-

112). Moreover, as Psalm 83 makes clear, one possible way for Israelites to respond liturgically to Assyrian aggression was through appeal to the ancient idea of YHWH as warrior. In other words, while the Assyrian presence changed Israelite religion, the external stimulus alone did not overdetermine any particular shift. Indeed, subject states could take several approaches to Assyrian domination, as shown in the Aramaean states in the western part of the empire. To use Flynn's language, the "motivation" for the change from warrior to universal creator language for YHWH within Israelite society presupposes a latency within the older tradition that the Assyrian contact, at most, brought to the fore.

More to the point, in the fourth part of his proposal, Flynn argues that a parallel to the proposed Israelite process of theological change occurred in Babylon with respect to Marduk. He contrasts Marduk in the *Code of Hammurabi* (which does not explicitly extend his kingship to the other gods — an argument from silence but key to Flynn's reconstruction) with the same deity in *Enūma eliš*, in which he appears as universal sovereign. Flynn engages the views of Lambert, who understood the composition of *Enūma eliš* to reflect native Babylonian responses to Kassite domination, and of Abusch, who dated the text later, to the period of Babylonian decline ca. 1000 BCE. He disputes Lambert's Kassite date by noting that during that period, fully one-third of Babylonian seals name Marduk somehow and that a text of that period, *Ludlul bēl nēmeqi*, praises the god as "personal and national savior rather than as the absolute king" (107), facts that may pose problems for a crisis theory of textual composition such as Lambert's, as Flynn argues, but may also open the door to the possibility of multiple possible responses to an external stimulus by a receptor society in the process of cultural exchange. As a counter-proposal, Flynn traces similarities between *Enūma eliš* and the *Epic of Tukulti-ninurta* (111-117), arguing that the two texts both testify to the impact of Assyrian imperialism during the twelfth century BCE, one from its victims and the other from its proponents. This model, though dependent on debatable assessments of the still incomplete data, at least has the merit of plausibility and coherence and deserves serious consideration.

Still, one needs to evaluate the third part of Flynn's reconstruction, his description of cultural transference. He relies heavily on the work of Ghosh, who began his research with the removal of material from the Cairo Genizah to Cambridge. For Ghosh, and apparently Flynn, "the Middle Eastern protectors of the Cairo Genizah eventually partake in the removal of [the] Genizah's manuscripts because [of] the empire's influence on local culture" (84). Students of the career of Solomon Schechter might disagree. But the larger point is that Ghosh's work to "break open the objectivity of the translator/ethnographer/narrator and show how they are inevitably affected by the culture they hope to translate" (86) sits in some tension with Flynn's previous articulation of CT as a process in which some idea, belief, or prac-

tice gains importance in a source culture (resonance) and then is translated into a target culture aware of the "degrees of resonance" (coherence) of that social phenomenon in the source culture (80), i.e., the degree to which it "makes sense". The precise roles of the actor(s) in CT remain analytically unclear, at least to my reading of Flynn's work. In particular, the notion that CT occurs primarily in response to negative pressure (exertions of power) needs rethinking, since, in fact, his parallels from the British Empire demonstrate that CT occurs in multiple directions. For example, one need not agree with Winston Churchill's infamous claim during the 1930s that India was no more a unified nation than the Equator to recognize that "Indianness" was a social construct both abetted and opposed by the Raj. Cultural transfer is a complex phenomenon, and Flynn has served our field by pointing to that fact, even if much more work remains to be done.

In sum, then, this book is one of the few that appear each year that can rightly be called important. True, there are a few unfortunate locutions that an editor should have caught: "throngs of the dissertation" (ix), "winged cherubim" as a singular (64), or "foraying lands" (155). And more importantly, aspects of the book's proposal will require more work than a single scholar can execute. Nevertheless, even when I disagree with his conclusions, as occasionally I do, his work requires much reflection on the primary sources. It should be taken with the utmost seriousness by our field as we rethink both the immediate issue in the history of Israelite religion and the larger challenge of locating the biblical traditions in history. A fair-minded reader must be grateful to Flynn for the care, vigor, and imagination that he has brought to writing this instructive book, which one hopes will be the first of many from his hand.

Abilene Christian University Mark W. HAMILTON
Abilene, Texas
U.S.A.

James L. CRENSHAW, *Qoheleth*. The Ironic Wink (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia, The University of South Carolina Press, 2013. x-171 p.16 × 23,5. $44.95

Nell'ambito della sterminata letteratura sul libro del Qohelet gli studi sul tema dell'ironia occupano uno spazio assai poco rilevante, anche se i contributi sull'argomento sono tra i più qualificati. Il volume di James L. Crenshaw, noto studioso di letteratura sapienziale, costituisce in tal senso un arricchimento e contribuisce in modo significativo all'approfondimento di uno degli aspetti più stimolanti del pensiero di Qohelet.

Nella sua definizione dell'ironia Crenshaw si ricollega sia al metodo socratico sia alla retorica classica, riprendendo le definizioni di Quintiliano

e Aristotele (7-8). In Qohelet, come in Socrate, l'atteggiamento ironico esprime innanzitutto un modo di relazionarsi all'interlocutore in cui si mescolano verità e finzione: "Qoheleth's wink reminds one of a father or grandfather who weaves a fancy yarn to entertain a child, a story mixing truth and fiction, but in the telling winks occasionally as if to say 'but you and I know the truth'" (7).

Ponendosi in perfetta sintonia con lo stile dell'autore biblico, Crenshaw intraprende con lui un affettuoso dialogo, formulando di volta in volta una serie di interrogativi che spaziano in tutte le problematiche del libro. Il primo riguarda il significato del nome "Qoheleth" e la finzione regale (I). La scelta del nome, che designa ben più di un ufficio o di una funzione, avvolge l'autore in un alone di mistero perché apre un ventaglio di possibilità che Crenshaw espone e vaglia, indagando nello stesso tempo sui paralleli della letteratura biblica ed extrabiblica (12-21). La sua conclusione prescinde però dai numerosi esempi citati e l'assunzione della finzione regale è spiegata in base al bisogno da parte di Qohelet di convalidare la propria esperienza personale, attribuendosi l'identità di un personaggio emblematico. È ciò che la retorica greca denominava *ethos* (22). Questa prima indagine sull'enigmatico nome "Qoheleth", che vela piuttosto che rivelare, è seguita da una discussione sulle numerose contraddizioni del libro, dettata dall'esigenza di rispondere a un interrogativo inquietante: Qohelet ha intenzionalmente velato la verità? È una domanda del tutto pertinente, dal momento che rientra nella logica stessa dell'ironia l'intento di dissimulare la verità. A questo punto Crenshaw prende brevemente in considerazione le molteplici soluzioni che gli autori hanno formulato per risolvere il problema delle contraddizioni per poi proporre la sua interpretazione (II). Qohelet adotta una strategia retorica finalizzata a illustrare l'impossibilità di pervenire ad una qualunque forma di conoscenza definitiva dal momento che tutto è *hebel* (30). Da questa conclusione scaturisce un'ulteriore indagine che ha per oggetto le parole-chiave e i ritornelli di cui Qohelet si serve per esprimere la sua comprensione del reale e della sua essenziale assurdità (III). La sua riflessione sullo *hebel* non è isolata, ma presenta senza dubbio una radicalità che non ha paragoni nell'Antico Testamento. Di qui un altro interrogativo: nella sua visione della realtà Qohelet non si sarà lasciato ingannare da fattori incontrollabili? Il verbo *ra'ah* occupa un posto privilegiato nella sua ricerca, basata sull'esperienza, mentre l'ascolto ha decisamente un ruolo minore rispetto ad altri libri come Proverbi, Deuteronomio o Siracide (IV). Crenshaw spiega questa peculiarità alla luce del contesto storico e culturale, riferendosi in particolare all'influsso dell'ellenismo (54).

Dal punto di vista teologico non mancano nel Qohelet concetti desunti dalla tradizione, anche se egli opera una selezione, limitandosi a presentare Dio come creatore e giudice piuttosto che come *gō'ēl*. Crenshaw fa un'esposizione attenta e meticolosa di questi concetti (V), soffermandosi

soprattutto sul ruolo che essi giocano nella visione qoheletiana dell'imperscrutabilità dell'opera di Dio (69). Consiste in questo, secondo l'autore, uno degli aspetti più affascinanti del pensiero di Qohelet.

Procedendo oltre in questo appassionante viaggio nei meandri del libro, Crenshaw si imbatte nel concetto di tempo (VI), che è esaminato a partire dall'espressione "sotto il sole" e dal poema sui tempi (Qo 3,1-8), il quale rivela un'interessante affinità con la visione stoica del mondo (71-73). Ma pur riconoscendo la bellezza e la perfezione dell'opera di Dio, Qohelet ritiene che l'uomo non possa comprendere quale sia il momento propizio per agire a causa di due fattori che sfuggono al suo controllo: il caso e la morte. A differenza di altri testi dell'Antico Testamento aperti alla prospettiva di una vita ultraterrena, Qohelet non trova altra soluzione al problema della precarietà umana che "mangiare, bere e godersi la vita".

L'analisi delle sette unità in cui ricorre l'invito alla gioia di vivere fa però registrare un rinvio costante alla brevità della vita, al vuoto che la caratterizza e alla sua radicale assurdità (VII). Non c'è dunque da meravigliarsi se il libro si conclude con una riflessione sulla vecchiaia e sulla morte (12,1-7).

L'ultimo capitolo del volume (VIII) è dedicato all'analisi dell'epilogo (Qo 12,9-14), che suscita ulteriori interrogativi sia perché presenta Qohelet come un saggio, ignorando del tutto la finzione regale (Qo 12,9-10), sia perché riassume il suo insegnamento in due imperativi: "Temi Dio e osserva i suoi comandamenti" (Qo 12,13), che sembrano così poco rispondenti allo spirito del testo.

Giunto al termine della sua complessa analisi, Crenshaw perviene ad una conclusione che conferma l'assunto iniziale. Tutte le asserzioni di Qohelet sono da intendersi in senso ironico, anche quelle relative alla gioia di vivere. In realtà, nessuna delle sue riflessioni può essere assolutizzata, tanto meno il timore di Dio; per questo motivo rispetto all'intento dell'autore biblico il secondo epiloghista rappresenta un tentativo di ridimensionare o addirittura svuotare l'impeto ironico del testo, come del resto accade a chiunque pretenda di comprendere Qohelet (116).

Non possiamo che complimentarci con il prof. Crenshaw perché ci ha accompagnato a rivisitare da una prospettiva così originale tutto l'itinerario del Qohelet. Siamo di fronte a un lavoro di ampio respiro, nel quale il lettore si sente coinvolto in prima persona. Non ha nulla della pedanteria accademica, perché l'autore riesce a riprodurre perfettamente il clima del dramma in cui Qohelet si inoltra. È il dramma dell'esistenza umana soggetta a fattori incontrollabili, come la casualità e la morte. Crenshaw rimane fedele allo spirito del testo e sa stare al gioco, adottando egli stesso le armi dell'ironia. Ma proprio alla luce di questa metodologia critica c'è da chiedersi se la lettura del secondo epiloghista sia poi così fuorviante. Non ha anch'egli diritto di cittadinanza nell'intricato mondo del Qohelet? La riflessione sui limiti strutturali dell'uomo, nell'aprire al mistero del-

l'immutabilità dell'opera divina, non approda forse al timore di Dio sia pure attraverso l'esperienza del numinoso (Qo 3,14)? Riprendendo il tema sotto forma di ammonizione (Qo 12,13), l'epiloghista potrebbe aver recuperato una prospettiva che il lettore rischiava di smarrire del tutto proprio per l'argomentare ironico di Qohelet che, dopo aver esortato a temere Dio (Qo 5,6), nega in seguito la possibilità che si possa assumere il principio del timore di Dio come criterio di interpretazione della condotta umana e della sua retribuzione (Qo 8,12-14).

L'ironia del Qohelet ha sicuramente uno spessore epistemologico e antropologico di grande rilievo, ma il fatto che la sua attenzione sia focalizzata sull'uomo e sull'io non esclude la profonda religiosità del testo, che nella prospettiva di Crenshaw rischia di essere annullata dal primato assoluto dello *hebel*. Nel commentare Qo 11,1-8 l'autore interpreta il mistero di Dio come un complesso di forze incontrollabili in cui si esprime la creatività divina, una realtà in se stessa indecifrabile (108-111). In quest'ottica la teologia diventa strumentale alla concezione che Qohelet propone dell'uomo e dei suoi limiti conoscitivi fino a costituirne il fondamento epistemologico (115-116). Nell'interpretazione di Crenshaw l'immagine stessa di Dio finisce con l'essere tinta di ironia (3,11), per cui il rapporto tra antropologia e teologia risulta come imprigionato in una forma di scetticismo radicale che svuota ogni concetto, compreso lo *hebel*, della sua funzionalità ermeneutica: "Because everything is *hebel*, according to Qoheleth, all his ideas partake of this quality, even the judgment that all is futile, transient, or mist. As such, they go up in smoke, every concept deconstructing its opposite" (116). Vanificando anche il giudizio che tutto è *hebel*, si rischia di attribuire a Qohelet l'assoluto relativismo, giustificando in tal modo le interpretazioni negative del libro. Se invece alla metafora dello *hebel* si riconosce una funzione positiva nella strategia retorica del testo, essa può diventare la cifra interpretativa dell'inafferrabilità dell'Assoluto. Andava quindi evidenziata con maggiore forza la dimensione ermeneutica dell'ironia del Qohelet che mette a nudo non solo l'inconsistenza della realtà, ma anche la fragilità dell'uomo e nello stesso tempo i rischi di soggiacere alla tentazione adamitica di conquistare l'onniscienza divina, un progetto destinato al fallimento, come dichiara apertamente Qohelet-Salomone (Qo 2,11). Alla luce del concetto teologico di *hybris*, fondato sugli innegabili riferimenti genesiaci, si spiegherebbe perché la sua ironia colpisca non solo coloro che presumono di poter afferrare la storia nella sua globalità (Qo 3,11), ma anche ogni forma di sapere che pretenda di attingere la profondità dell'essere e del suo divenire (Qo 7,24). Qohelet si oppone infatti ad una visione totalizzante della realtà, come ci indica l'uso del termine *kol*. A tal proposito ci chiediamo, infine, se il suo interesse per la totalità del reale si possa spiegare semplicemente con l'influsso della filosofia stoica o se Qohelet nelle sue domande ironiche non abbia come bersaglio proprio quelle speculazioni filosofiche, che aspira-

vano ad afferrare il "tutto", cioè il logos che permea il mondo. E che dire delle previsioni apocalittiche che ritenevano di possedere una conoscenza onnicomprensiva della storia, "dal principio alla fine" (Qo 3,11), sulla cui base prevedere ciò che avverrà in futuro (Qo 3,22; 6,12)?

Le domande potrebbero moltiplicarsi all'infinito, ma proprio il nostro interrogare attesta in pieno la validità del lavoro di Crenshaw, che ci immette sul cammino dell'ironia strappandoci alla falsa pretesa di possedere la verità assoluta.

Via Epomeo, 257 Vittoria D'ALARIO
I-80126 Napoli

Novum Testamentum

Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (1–12)* (Commentaire du Nouveau Testament IVa). Genève, Labor et Fides, 2014. 423p. 17,5 × 23.5. €45

Professor Zumstein's commentary on John 13–21 appeared in 2007. The quality of that volume generated eager expectation among Johannine scholars, and they have not been disappointed. In an introduction of only 26 pages, Zumstein, in a lucid presentation with appropriate footnotes and excurses, examines the originality of the Fourth Gospel, its literary structure, the historical and chronological setting of the narrative, history and fiction in the Johannine story, a history of the development of the text, John and the Synoptics, Johannine language, the religious background to the Gospel, the setting within which it was produced, a succinct presentation of Johannine Theology, and the reception of the Fourth Gospel in the early Church. Zumstein suggests that, in many places, John's text is a *réédition* of earlier traditions. There is no literary dependence upon the Synoptics, but an imaginative and christologically/theologically driven reinterpretation of earlier traditions, including the Gospels of Mark and Luke.

Enclosed by a Prologue (1,1-18) and an Epilogue (21,1-25), the narrative is easily divided into two major sections: 1,19 – 12,50 and 13,1 – 20,31. The flow of the narrative is not determined by a presentation of the historical or psychological development of Jesus, but the Christological revelation offered to the world (1,19 – 12,50) and to his own (13,1 – 20,31). Major structural elements in the text are noted, e.g. the use of two Cana episodes (2,1-12; 4,46-54), the focus upon Jewish feasts in 5,1 – 10,42, and the turn toward death and resurrection in 11,1 – 12,50. But these larger literary agendas do not determine the specifically Johannine message carried by the various single accounts. For example, 2,1-21 is seen as the formal presentation of the Johannine Jesus: the meaning of his mission with the revelation of the δόξα generating belief among the disciples (2,1-12), and the polemic with "the Jews" (2,13-21) that indicates Jesus' eschatological presence, pointing forward to his death and resurrection. The encounter with Nicodemus (3,1-21) and the witness of the Baptist (3,22-36) serve as a diptych in which the Johannine message of revelation and judgment are stated and restated. The Nicodemus episode states the case for Jesus as the revealer and the one who brings judgment, while the witness of the Baptist indicates that this message has been received and witnessed to. The revelation of Jesus to the Samaritans (4,1-42) tells of the growing impression of Jesus' revelation in the larger world, and the call of the disciples to mission.

The message of Jesus the revealer, found across 2,1 – 4,54, steadily expands from a Jewish wedding in Judea, to a learned Jewish leader, to John

the Baptist, through the Samaritan world, to a royal functionary from the court of Herod Antipas. The first Cana miracle (2,1-12) focuses upon Jesus' revelation of the glory of God made manifest through the person of Jesus, and the second Cana miracle (4,46-54) presents Jesus as the giver of life. Zumstein rightly insists that the interpreter should not be distracted by such questions as the "new creation" (in light of the "days" across 1,19 – 2,1), the role of the Mother of Jesus, the stone jars, hints of sacramental background, "rebirth" as Baptism, the "wooing" of the Samaritan at the well, despite the role these elements may or may not play in the narrative. "Le récit se transforme en une intrigue de révélation" (145).

Hostility to the revelation of Jesus intensifies across what is commonly known as the section on Jewish feasts (5,1 – 10,42). The proclamation of Jesus' role and person continues its development. Without sidestepping the many critical issues that arise across this section of the Gospel (especially tensions within the narrative that reflect stages in its development [e.g. 5,1-18], or dependence upon the synoptic tradition [e.g. 6,1-71]), Zumstein traces the presentation of Jesus' eschatological sonship in 5,1-47, showing the clash of two monotheisms: that of the Jewish tradition, and that revealed by the Son. Although set within an apparent juridical process, Jesus' presentation of himself as the present and future life-giver and judge (vv. 19-30) is not about self-legitimation (vv. 31-47), but about the condemnation of those who cannot accept what God is doing in and through Jesus. The Law of Moses can only be correctly understood when read in the light of the faith in Jesus Christ. This is a moment in the Gospel where the apparent tension between a realised eschatology (e.g. vv. 24-30) must be explained. Zumstein rightly points to the need for a traditional eschatology for members of a Christian community to understand their own ultimate departure through death, and the need to recognize that they will be held morally responsible for their lives.

The fruit of intertextuality between Exodus 16 and Mark 6–8, John 6,1-71 continues the revelation of Jesus as the giver of life, while disciples are present as witnesses of the bread miracle (6,1-15), recipients of Jesus' self-revelation as "I am" (vv. 16-21), at the exchanges between Jesus and his interlocutors after his return to Capernaum (vv. 25-29). Across vv. 30-33, vv. 34-40, and 41-51 a systematic presentation of Jesus as the true bread from heaven, the unique revelation of the Father, is developed. This "revelation", however, is rendered concrete in the life of the post-Easter Johannine community in the broken body and spilt blood of Jesus: his lifting up on the cross celebrated at the Lord's Supper. Yet some disciples leave him, some confess their faith, and Jesus points to one of them as his future betrayer (vv. 60-71).

Tabernacles (7,1 – 10,21) enables the presentation of Jesus as the revelation of God to deepen even further: the light of the world, the life-giving water, the Messiah, and Son who has come from the Father. But this

is systematically rejected by “the Jews” (who represent a long-past conflict between Jews and the Johannine community [72-74]). It reaches its height in the abuse hurled at one another about true paternity in 8,31-59, and is acted out in the person of the man born blind, recipient of light and life from Jesus, who is tried in his absence, and rejected in the person of the man born blind. Jesus appears on the scene as the eschatological Son of Man, the bringer of true judgment in 9,35-41: the blind see and those who claim to see are blind. In 10,1-21 Jesus attacks the leaders of Israel as false shepherds of Israel. He is the eschatological Son of Man, the long-expected messianic shepherd of Israel, who gives his life for his sheep. Christology and Ecclesiology combine, as a new people of God is promised. In a *réédition* of the synoptic trial of Jesus, at the feast of Dedication (10,22-42) Israel makes its decision against Jesus’ messianic claims (vv. 21-31), while Jesus reveals that he is now the consecrated presence of God dwelling in the midst of his people (vv. 32-39).

The turn toward the Cross is decisive in 11,1-54, the last and most spectacular of the seven Johannine “signs”. Jesus comes to the high point of his revelation as the resurrection and the life (vv. 25-26), but the animosity against him now arrives at the decision that he must die (vv. 45-53). Jesus’ words and deeds (introduced in v. 4), show that he is the resurrection and the life (vv. 25-26) whose claims are accepted (v. 27). But this act of self-revelation sets in motion the decision that Jesus must die (vv. 47-53). The narrative is dominated by a strategy of faith. As affirmations about Jesus’ person and role are made, some accept, but many misunderstand, questioning the readers’ journey of faith. The commentary closes with the presentation of the end of the drama of Jesus’ public revelation, and its assessment, followed by the three staged closure to the ministry: the anointing at Bethany (12,1-11), the entry into Jerusalem (vv. 12-19), and the arrival of the hour (vv. 20-36). The first half of the Gospel ends with a clear literary closure delivered as speculation on the unfaith of Israel (vv. 37-43), and final “words of Jesus” summarizing what Jesus has said (vv. 44-45), the purpose of his coming (v. 46), the centrality of the word of Jesus for salvation (vv. 47-48), closing with a return to the theme of what Jesus has said (vv. 49-50, a reprise of vv. 44-45).

Zumstein has engaged with the great contributions of the past, and keeps his reader in close touch with the best of contemporary scholarship in German, French and English. Although Zumstein decides in favour of the Johannine text as it has come down to us in the tradition, the possible history of the development of the text, displacement theories, and source theories, are dealt with by means of footnotes and excurses. He uses rhetorical and narrative critical theory in telling ways across his interpretations, as his use of *relecture* and *réédition* introduces a helpful approach to long-standing problems. He inserts brief but incisive excurses on the “the Jews”, the Son of Man, “I am He”, the Tabernacles, and the Devil.

There are places where an interpreter will find support for one of her or his views, and places where the opposite will happen. I was delighted to see that none of the confessions of faith from the disciples across 1,35-51 is sufficient in itself (90-92), and disappointed that 11,27 is regarded as a supreme Johannine expression of faith, despite the fact that Martha does not answer Jesus' question of v. 26b and uses διδάσκαλος to speak of Jesus in v. 28, the two-fold use of ἐμβριμᾶσθαι in vv. 33-38 (interpreted as anger in the face of death), and Jesus' harsh words about Martha's lack of faith in v. 40 (375-377). But an interpreter must ponder these issues in the light of an analysis of the text within the community of scholars.

Johannine scholarship has been greatly enriched by the mature work of Jean Zumstein, Emeritus Professor at the University of Zürich, available to us in his collection of studies *Kreative Erinnerungen.* Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (ATANT 84; Zürich 2004) and his commentary on John 1,1 – 21,25 (CNT IVa-b; Genève 2007-2014).

Institute of Religion and Critical Inquiry
Australian Catholic University
Melbourne, Victoria 3065
Australia

Francis J. MOLONEY

Douglas J. MOO, *Galatians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Grand Rapids, Baker Academic, 2013. xx-469 p.

Dopo gli approfonditi e riusciti commentari ad altre lettere neotestamentarie, (*Romani*, nel 1991; *Giacomo*, nel 2000; *Colossesi e Filemone*, nel 2008), ecco il nuovo commento di Douglas J. Moo sulla Lettera ai Galati. Chi ha l'opportunità di compulsare quest'ultima fatica esegetica si rende conto di avere a che fare con un autore che, in fatto di commentari esegetici, ha le mani in pasta e sa ben calibrare le parti che compongono l'opera.

L'introduzione (1-64) è essenziale, presenta le questioni storiche e contenutistiche di Galati, senza dilungarsi troppo sui dibattiti in corso. Il commentario esegetico dettagliato (65-406) è preceduto ogni volta da una breve e chiara introduzione alle singole pericopi. Seguono l'analisi esegetica e l'esposizione di ogni versetto, le note aggiuntive per lo più dedicate alla critica testuale e a questioni esegetiche di nicchia o più circoscritte. La bibliografia (407-438), l'indice dei soggetti (439-443), degli autori (444-451), delle parole greche (452), dei passi biblici e delle fonti antiche (453-469) chiudono il commentario. La bibliografia è aggiornata e ben valutata, anche se in gran parte anglofona; sufficiente è quella tedesca, scarsa quella francofona e inesistente quella italiana e spagnola: un limite che di fatto si riflette sull'interpretazione della lettera paolina.

Dal versante storico Moo ritiene che Galati sia la lettera più antica di Paolo, scritta nel 48 d.C. e poco prima dell'assemblea di Gerusalemme, menzionata in Atti 15 (18). Naturalmente tale presa di posizione implica che i destinatari siano quelli della Galazia meridionale e non della parte centrale dell'odierna Turchia. In verità oggi l'ipotesi più condivisa considera 1Tessalonicesi la lettera più antica di Paolo (agli inizi degli anni 50 d.C. da Corinto) e Galati redatta da Corinto o da Efeso intorno alla metà degli anni 50 d.C. per la regione settentrionale della Galazia intorno ad Ankara. Comunque l'ipotesi sulla Galazia meridionale non è nuova (era già stata pensata da W. Ramsey nel 1900) e può essere sostenuta, anche se a nostro modesto parere presenta più difficoltà di quante ne risolva. Sulla questione si veda fra gli altri A. Vanhoye, *Lettera ai Galati.* Nuova versione, introduzione e commento (Libri Biblici NT; Milano 2000). Si pensi alle relazioni testuali e storiche tra Gal 2,1-10 e l'assemblea di Gerusalemme, che Moo esclude forse in modo un po' sbrigativo, a favore della salita di Paolo in occasione della carestia, menzionata in At 11,27-30. In tal caso, non si comprende perché durante la carestia Paolo avrebbe dovuto portare con sé Tito (cf. Gal 2,1-2) per affrontare la questione della circoncisione, se sale a Gerusalemme per la colletta a favore dei poveri.

Comunque il commentario esegetico-teologico di Moo merita di essere collocato sul livello di quelli di E. de W. Burton, F. Mussner, H.D. Betz, J.D.G. Dunn e di J.L. Martyn, per citare i commentari più frequentati dallo stesso autore in corso d'opera. Lo stile è chiaro e rari sono i refusi per un'edizione molto ben curata per i contenuti e la stesura.

Innovativo nelle questioni storiche e tradizionale in quelle contenutistiche o teologiche: è la principale considerazione che il lettore matura dedicandosi alla lettura corsiva del commentario di Moo. Poiché lo stesso autore ricorre spesso al termine "tradizionale" per segnalare la propria posizione esegetica (cf. *inter alia* pp. 203.204), intendiamo soffermarci sulle questioni che ci sembrano più importanti e degne di attenzione.

Anzitutto il rapporto tra il metodo storico-critico e quello retorico-letterario è sbilanciato sul primo versante, mentre poca attenzione è conferita alla retorica-letteraria, nonostante qui e là compaiano termini tipici della critica retorica, come l'uso del termine "thesis" a proposito di Gal 1,11-12. Con tutti i limiti, lo studio di H.D. Betz sulla composizione letteraria, del 1975, e il successivo commentario del 1979 hanno segnato una svolta per il metodo retorico a Galati e all'epistolario paolino. A ragion veduta Moo pone in guardia da disposizione esterna, imposta alla lettera e mutuata dai trattati di retorica. Tuttavia, da ormai un trentennio si è orientati a riconoscere e a valorizzare la retorica propria di Paolo, necessaria per i contenuti e non semplicemente per apparato o per forma. Invece, come diversi studiosi, ancorati a una visione riduttiva della retorica, intesa come semplice eloquenza, Moo continua a separare la retorica dai contenuti, adottando soltanto di passaggio e più per convenzione che per convin-

zione le categorie della retorica. Emblematica è la valutazione sul rapporto tra la filiazione divina e lo Spirito: “The ‘sequence’ of sonship and Spirit in various texts in Paul is thus probably dictated more by rhetorical than theological concerns” (269). A parte l’interpretazione causale di ὅτι in Gal 4,6, che ci sembra insostenibile, poiché l’invio dello Spirito precede qualsiasi altro dono, compresa la filiazione divina, l’analisi di Moo considera la retorica paolina separata dai contenuti. Gli ormai classici contributi di S. Zedda (*L’adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo.* Storia dell’interpretazione e teologia mistica di Galati 4,6 [AnBib 1; Roma 1956]) e di R. Penna (*Lo Spirito di Cristo.* Cristologia e pneumatologia secondo un’originale formulazione paolina [Brescia 1976]) hanno da tempo dimostrato la funzione dichiarativa di ὅτι in Gal 4,6 e la precedenza dell’invio dello Spirito rispetto alla filiazione divina dei credenti.

Fosse stato più attento ai contributi sulla *dispositio* nelle lettere paoline di J.-N. Aletti (cf. in particolare “La disposition rhétorique dans les épîtres pauliniennes: proposition de méthode”, *NTS* 8 [1992] 385-401; e il recente *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul* [SubBib 43; Roma 2012]), Moo avrebbe potuto valorizzare l’intuizione su Gal 1,11-12 come *propositio* generale non soltanto per la sezione narrativa, ma per l’intera lettera, dove l’evangelo svolge il ruolo centrale. Anche per questa carenza i contributi in italiano e in francese non possono essere più ignorati, poiché Moo non è il primo studioso che definisce la proposizione di Gal 1,11-12 come tesi retorica.

Risulta difficile comprendere la ragione per cui alcuni studiosi, compreso Moo, continuano a parlare di “conversione” a proposito di Gal 1,15-16, quando l’evento è descritto come “rivelazione” o “vocazione” profetica. L’opzione è non semplicemente formale, ma si ripercuote sul rapporto tra il Giudaismo e quella che Paolo denomina *a posteriori* “la Chiesa di Dio” (cf. Gal 1,13). Di fatto Moo ritiene che Paolo ha ormai abbandonato il Giudaismo (99) a favore del Cristianesimo: due entità religiose contrapposte in modo anacronistico, quando il movimento cristiano delle origini orbita nel Giudaismo e non è affatto alternativo. E tale anacronismo è ancora più marcato se, come abbiamo segnalato, la Lettera ai Galati è datata da Moo verso la fine degli anni 40 d.C. e non nel quinquennio successivo.

Conseguenza inevitabile per tale anacronismo è quanto Moo sostiene a proposito dell’espressione τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ in Gal 6,16: “Paul tacitly recognizes the existence of an ethnic/national Israel, but he insists that the Israel that counts before God, the Israel that will receive the blessings of peace and mercy, is constituted on different grounds” (403). Una delle norme esegetiche non scritte ma consuete, e da tenere sempre in considerazione, è che quando si formula un’ipotesi bisogna riscontrarne uno o più paralleli espliciti, altrimenti sarebbe opportuno non sostenerla. Ora, l’espressione “Israele di Dio” non assume in Galati e, a maggior ra-

gione, in Romani l'accezione che Moo le conferisce: non si tratta di un gruppo diverso da quello etnico, tant'è che il Paolo autografo non attribuisce neanche la formula "popolo di Dio" ai gentili che sono entrati nella Chiesa, mentre continua a considerare Israele il popolo che Dio non ha mai rigettato. Il duplice codice spaziale tra la Gerusalemme presente e quello cronologico sulla Gerusalemme di lassù, usato con grande tatto retorico in Gal 4,25-26, avrebbe dovuto porre in guardia da una cognizione alternativa sull'Israele di Dio rispetto a quello etnico.

Inevitabile è il dibattito sulla Legge e "le opere della Legge" nella Lettera ai Galati, che nuovamente Moo interpreta in modo "tradizionale" e, per essere più precisi, secondo la prospettiva calvinista, che pone l'accento più sulle opere che sulla Legge. Così il nostro autore spiega la difficile espressione ἔργων νόμου in Gal 2,16 (tre volte); 3,2.5.10: "This being the case the Reformers, we think, were entirely justified in viewing Paul's phrase 'the works of the law' as a synecdoche for the more general category 'works'" (176). E poco oltre ribadisce: "However, as we have seen, 'works of the law' is a subset of the larger category of 'works' of any kind … " (184).

Per tale interpretazione la posizione di Moo è oltremodo tradizionale poiché non soltanto si distanzia da quella di J.D.G. Dunn, che considera le "opere della Legge" come i marchi identitari che separano i Giudei e gentili, ma ricupera il calvinismo tradizionale che non bada tanto alla Legge mosaica, quanto alle opere in conflitto con la grazia come carattere distintivo della polemica paolina.

Come si conciliano, da una parte, l'assimilazione tra le opere della Legge e le opere e, dall'altra, tra le opere della Legge e la Legge mosaica? Possono coesistere la valutazione comunque positiva della Legge in Gal 5,13-15 circa il suo adempimento nel comandamento dell'amore per il prossimo, il mancato antagonismo della Legge con il frutto dello Spirito in Gal 5,23 e le opere della Legge viste sempre in modo negativo e deleterio? Come si può conciliare la *diaphoralogia* o il criterio della differenza, espresso in 1Cor 7,19 (ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ), con quello di Gal 5,6 (ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη), se Paolo polemizza con qualsiasi opera in generale e non con le opere della Legge in particolare? Si può pensare a una precedenza cronologica di Galati rispetto a 1Corinzi se l'asserzione di 1Cor 7,19 contrasta, in modo patente, con quelle di Gal 5,6 e di Gal 6,15? E se "le opere della Legge" citate in 4QMMT fossero non le opere richieste dalla Legge, come invece ritiene Moo, bensì le norme elencate nella lettera *halakica* inviata dalla Comunità di Qumran, e quindi le opere qualificate dalla Legge o le tradizioni orali della Legge, sarebbero molto diverse da quelle evocate in Galati e in Romani (A. Pitta, *Paolo, la Scrittura e la Legge*. Antiche e nuove prospettive [Studi Biblici 57; Bologna 2009]).

Si può commentare una pericope complessa, come quella di Gal 3,6-14, senza identificare e servirsi della *gezerah shawah* o dell'isotopia lessicale utilizzata da Paolo per inanellare le citazioni della Scrittura? Quali sono le conseguenze contenutistiche della *gezerah shawah* di Gal 3,6-14 sull'incompatibilità tra la fede in Cristo e le opere della Legge? (sulla regola farisaica della *gezerah shawah* in generale, cf. P. Basta, *Gezerah Shawah*. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica [Subsidia Biblica 26; Roma 2006]).

Le critiche avanzate al commentario di Moo sulla Lettera ai Galati non inficiano, né adombrano la bontà del suo contributo, ma si augurano un dialogo che permetta di superare forme di monologhi unilaterali. A causa dei percorsi di maturazione compiuti, l'esegesi francofona, spagnola e italiana ha da tempo assunto diritto di cittadinanza, pena l'innovazione nella forma e la tradizione nei contenuti a cui possono incorrere gli studi esegetici, compresi i commentari contemporanei alle lettere paoline.

Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

Antonio PITTA

Christophe RAIMBAULT, *L'avènement de l'amour*. Epître aux Romains, chapitres 12 et 13 (LD 265). Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, 621 p. 13,5 × 21. €39

This is an impressive work: 60 dense pages of notes follow 400 pages of thorough text; at the end, a bibliography of 50 pages can be found; however, no indices of scripture texts and authors are provided. In four chapters Christopher Raimbault examines the exhortative passage of Romans 12–13, its structure ("I. Situation et émergence de la question", 19-98), the vocabulary and theme of love ("II. Le thème explicite de l'amour", 99-187) and, in two chapters, the literary analysis of the whole text ("III. Analyse littéraire de Romains 12", 189-304, and "IV. Analyse littéraire de Romains 13", 305-400).

In the first chapter Raimbault first grounds his preference for the term "paraclèse" (instead of "parénèse"). While investigating the question of whether Romans is a real letter, he is able to underscore the importance of the large paracletic, exhortative section (chs. 12–15) in Romans. After due discussion, he then presents his own view of the structure of 12,1 – 13,14 and proposes that "love" is its unifying theme. Raimbault's proposal of the fivefold structure is as follows. After 12,1-2 ("La thèse: *propositio*") come the parts 12,3-8 ("Le préalable"); 12,9-21 ("Appel à l'ἀγάπη et au bien", with v. 9a as the thesis, a second *propositio* that "commande l'ensemble Rm 12,9 – 13,14", 95); 13,1-7 ("les relations civiles"); 13,8-10 (l'ἀγάπη accomplissement de la loi"); and 13,11-14 ("l'urgence eschatologique").

The treatment of the explicit theme of love in chapter two is very broad. Four families of love-words are present in Romans 12–13: ἀγάπη (12,9 and 13,10), ἀγαπάω (13,8 and 9), φιλαδελφία (12,10), φιλόστοργος (12,10), and φιλοξενία (12,13). Attention is given to the famous debate on the difference between ἀγάπη and ἔρος in Greek, then to the vocabulary of love in Romans and, finally, more specifically to the love motif in chapters 5, 8, 9 and 14–15 in Romans.

In the literary analysis of chapter three he follows his division of Romans 12: *propositio* (vv 1-2); "le préalable" (vv. 3-8) and "l'appel à l'ἀγάπη et au bien" (vv. 9-21). For his detailed exegesis he deals with almost every term: its use in the Greco-Roman world; in the Old Testament; in the New Testament; and especially in the Pauline letters. Moreover, a great number of contemporary studies and commentaries (in French and English, but equally some in German and Italian) are not only referred to but often carefully and extensively explained. We may also note that Raimbault accepts the common opinion that 12,1-2 constitutes a rhetorical *propositio,* but he maintains — against many who do not find in what follows a logical elaboration of this *propositio* — that Paul nicely organizes his argumentation in Romans 12–13. He even claims: "Rm 12,1-2 est vraiment le 'pivot' de l'ensemble de la lettre aux Romains et commande en particulier la partie parénétique" (250). Yet 12,3-8 is called a "préalable": "Il s'agit en effet d'une introduction très précise qui ouvre sur le développement suivant qui porte sur l'ἀγάπη" (268). The author agrees with A. Vanhoye and understands πίστις in 12,3 and 12,6 as "accréditation" (254-257). Much attention is also paid to the metaphor of the body and its members (12,4-5) and to the differing charisms (12,6-8). Further, we should also mention his rather remarkable division of 12,9-21 into vv. 9-13, 14-16a, and 16b-21 (with the splitting of v. 16!). Verses 9a and 21 constitute an inclusion.

In chapter four the author defends the position that Rom 13,1-7 — although the term "love" is absent here — is connected with what precedes and follows, and therefore composed by Paul while writing this part of his letter. Raimbault distinguishes vv. 1-5 and 6-7 as the theological foundation and its practical application. His understanding of v. 6, however, is special and hardly acceptable: All those who attend to this very thing, i.e., to pay everyone his due, are the ministers of God. "Cette troisième personne du pluriel [in v. 6b] a un sens général" (543). The reader, however, might suppose that in the whole of vv. 6-7 Paul still thinks of authorities as ministers (λειτουργοί) of God. In the analysis of 13,8-10 Raimbault pays special attention to ὀφείλετε and explains this imperative as the appropriate and needed response to the gifts one receives from God. Further, he considers the absence of the direct objects after οὐκ ἐπιθυμήσεις (cf. Deut 5,21) as an intentional generalizing, a summarizing reference to all sins (with possible reference to Genesis 2–3). He also, somewhat strangely, compares Romans 12–13 with 1 Cor 13,2-3. Further,

Raimbault opines that in 13,10b "love" has no limit: "Paul généralise ici: il ne s'agit plus de l'amour du prochain seulement, mais l'ἀγάπη absolue, quel qu'en soit l'objet. Toute limite à l'ἀγάπη disparaît" (370; see also 132: hesitantly, "l'amour divin tout autant que l'amour interhumain"). Is this what Paul means? The last eschatological part, 13,11-14, is divided into an indicative section (vv. 11-12a) and an imperative section (vv. 12b-14). Raimbault finds in this part, which is full of urgency, no fewer than six antitheses: sleeping and being awake, time past and time present, night and day, darkness and light, reveling and living modestly, gratifying fleshly desires and putting on Jesus Christ.

Although according to Raimbault "love" is the main theme of Romans 12–13, his literary analysis in fact does not exaggerate its impact on the individual verses. Similarly, although the structure of the two chapters is clearly indicated, its influence on the detailed exegetical study is not that important. One cannot but admire the abundance of information brought together in this volume: a great many nuanced surveys of past and current approaches. Raimbault's work is simply immense, and his clarity of style is to be praised. Yet several critical remarks are in order.

Let us begin with three rather minor criticisms: First, why repeat the sometimes confusing numbers in the division, e.g., I.1.1, I.1.2 and I.1.3. (on p. 298 and in the Contents III.5.3 is a misprint, as is probably also III.3.6 which follows). The type-face on pp. 95-96 for presenting the structure of chs. 12–13 is not that clear. Second, in the Greek text the punctuation is omitted (for this decision cf. p. 534, n. 117). Yet this omission appears to be one of the main reasons why the "paroxytonic" accent is often not correctly written. Third, the fact that the notes are printed after the text does not make the reading of this volume any easier.

Rom 13,8-10 proves that for Paul, love of neighbor is the fulfilling of the law, and hence the most important exhortation. I doubt, however, that this so evident emphasis governs the whole of chs. 12–13. Rom 12,9b-21 does not appear to explain and concretize what is stated in 12,9a: "Let your love be genuine" (i.e., without hypocrisy). Moreover, one does not see why 12,3-8 is only a "préalable". Its "paraklèsis" is already evident in 12,3 and even more so in 12,6-8. And is 12,1-2 a real rhetorical *propositio*? "Love" is not explicitly present in these two verses; the exhortation remains general and functions well as a simple introduction of the whole of Romans 12–15.

To be sure, the reader of 12,9-21 detects a movement from attention to fellow-believers (vv. 9-13) to those who persecute them (v. 14), to all people (vv. 17-18) and even to enemies (vv. 19-21). But in view of vv. 15-16 one hesitates to find here a strictly intended three-fold structure as proposed by Raimbault. A similar hesitation applies to the whole of chs. 12–13. Rom 12,3-9 is not a "préalable" and the sections 13,1-7 and 13,11-14 argue against a structure which assumes that love of neighbor is the governing center.

It is also a pity that so little attention is given to the grammatical outlook of Rom 12,3-8. This section consists of three sentences, the first of which (v. 3) is connected by γάρ to what precedes it. This first sentence contains a drawn-out command: "For I say to everyone among you not to think of yourself more highly than you ought to think, but to think with sober judgment". The play on words with φρονεῖν strikes the reader and the lengthy sentence ends on the clarifying clause: "each according to the measure of faith that God has assigned". The second sentence (vv. 4-5) is also motivating (γάρ): it contains an independent comparison with two clauses introduced by καθάπερ and οὕτως: "For as ... so ... ". However, in what they explicitly state the two clauses do not perfectly correspond with one another. One would expect in v. 5: "so we too, the one body in Christ, have many members, but not all the members have the same function". Raimbault wrongly writes in v. 5 "aussi" instead of "ainsi" (52, a misprint? Yet this is not evident from the analysis on pp. 250-270). The last sentence (vv. 6-8), of course, is more than an enumeration of gifts. The participle ἔχοντες most probably carries a motivating clause: "since we have gifts that differ ... ". The main verbs are missing. Moreover, the grammatical construction is broken up already by the first εἴτε in v. 6b. Further, two shifts occur in vv. 6b-8d: from gift to person at v. 7b, and from function to attitude at v. 8b. This third sentence almost certainly is an exhortation. One has mentally to supply the exhortative verb, e.g ., "let it be done" or "do it". One more note should be added. In v. 3a Paul writes διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι, a phrase that is more or less repeated in v. 6a: κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν. Yet the meaning is not the same. In v. 3a Paul refers to the grace that he received as an apostle which constitutes the ground of his authority. In v. 6a, however, the grace given "to us" differs from believer to believer and is the basis for the different gifts. As the grammatical discussion indicates, we may repeat: 12,3-8 is anything but a "préalable"; the παράκλησις (cf. v. 8) is already in full development.

For Raimbault the often used term *dispositio* is not the "plan" as such but the exact place of a term or phrase in the text. One may ask whether such a *dispositio* always has the structural value that Raimbault supposes. This remark also applies to the *inclusio* that is often mentioned: is it intended or perhaps casual (e.g., "good" in 12,9 and 12,21)?

Notwithstanding our serious reservations concerning the so-called structure and the theme-thesis of love in Romans 12–13, Raimbault's book with its abundant and (too?) far-reaching expositions will no doubt be read and consulted with great profit.

Waversebaan 220 Jan LAMBRECHT
B-3001 Heverlee (Leuven)

Varia

Michal MARCIAK, *Izates, Helena, and Monobazos of Adiabene.* A Study on Literary Traditions and History (Philippika 66). Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014. 316 p. 17,5 × 24,5. €62

This book is a detailed examination of the Adiabene narrative contained in Josephus' *Antiquities* 20.17-96. The story recounts the conversion to Judaism of Helena and Izates from the small kingdom of Adiabene, which is located on the eastern shore of the Tigris River adjacent to Parthia. Josephus' account of the Abiabene royal family is particularly relevant for understanding Jewish identity and conversion in the Second Temple Period, as well as the meaning of the word "Ioudaios". It is also important for the study of other conversion stories that appear in ancient writings such as *Joseph and Aseneth,* and even the death of Antiochus Epiphanes recorded in 2 Maccabees 9. Although much of the scholarly literature pertaining to the Adiabene narrative focuses on Helena, Marciak questions whether it should be viewed as her biography. Observing that the name Izates appears thirty-six times in the story while Helena occurs only eleven times, Marciak emphasizes that the Adiabene narrative is actually more about Izates and his conversion than about her embracement of Judaism. By emphasizing the role of Izates in this story, and its placement in the *Antiquities,* Marciak has produced a study that highlights some largely neglected aspects of Josephus' tale that do not pertain to conversion, but which shed new light on Second Temple Jewish history and religious practices.

Marciak divides his study into three major sections. Part 1, "The Adiabene Narrative as a Skillful Literary Product", explores the structure and content of particular episodes within the course of the Adiabene narrative. Part 2, "The Adiabene Royalty among their Own People", examines the Adiabene royal family in Josephus, rabbinic literature, and other sources that use them as models of praiseworthy piety. Marciak includes in this section a discussion of monumental structures in Jerusalem that have been associated with Adiabene royalty since they may provide tangible evidence of this family's commitment to the city and their Jewish faith. Part 3, "Cultural and Political Environment of Adiabene from the Third Century BCE to the Third Century CE", surveys all ancient texts that contain geographical and ethnographical information on Adiabene. This section also includes relevant archaeological data, numismatics, epigraphical and onomastic evidence, and a chronological list of the rulers of Adiabene in the Hellenistic and Parthian periods.

In contrast to most discussions of the Adiabene royal family that focus on Helena, Marciak concludes that the narrative elements of Izates' birth

and death in *Antiquities* 20.17-96 should be viewed as a life that was intended to convey moral and political ideas. Josephus in this story emphasizes the themes of God's providence and human piety. Marciak concludes that the entire account of the Adiabene royal family is a consciously planned literary product. He explores the structure and content of particular episodes within the course of the Adiabene narrative, including its placement in the *Antiquities*. Marciak goes beyond traditional approaches to this story, which typically focus on isolating sources within this tale, to emphasize the composition's narrative structure and vocabulary. He eschews the positivistic tradition that has often treated Josephus' works as discrete pieces of historical information that could be used to reconstruct the past. In contrast, Marciak adopts the methods that have come to dominate Josephus research since the 1990s, namely the use of more sophisticated modes of investigation that seek to explore his literary context, his use of language, his rhetorical artifice, as well as the historical accuracy of his accounts in light of archaeological discoveries that have been emphasized by scholars such as H. Bond ("Josephus in Recent Research", *Currents in Research: Biblical Studies* 29 [2000] 162-90). Marciak seeks to show that Josephus is implicitly present throughout the Adiabene narrative, and that his editorial activity conveys his ideas.

Marciak's detailed, methodical, linguistic analysis of the Adiabene narrative is reminiscent of the pioneering study of S. Mason (*Flavius Josephus on the Pharisees*. A Composition-Critical Study [StPB; Leiden 1991]), who likewise argued for a close reading of Josephus' writings in light of their vocabulary to understand his creativeness as an author. Marciak proposes that the chronological shift in *Antiquities* 20.34 suggests that Josephus likely used two sources to produce his narrative. One ends in 20.34 and was devoted to political affairs, while the other focused on Izates' conversion. Marciak suggests that the first source did not include information on Iaztes' conversion, and that Josephus had to adjust it to match the chronology of his account. However, Marciak remarks that this is all we can say about Josephus' use of earlier materials since he neither names any of his sources nor do we have any ancient parallel with enough material to help us understand them. For this reason, Marciak engages in a close reading of the Adiabene narrative in light of Josephus' writings to determine how much of it likely reflects his original thoughts and editorial activities. Marciak notes that because the text of *Antiquities* 20.17-96 contains many Greek expressions that are found elsewhere in Josephus' works, it should be regarded as his original composition.

Marciak devotes much attention in his study to an examination of sources that mention Helena and other members of the Adiabene royal family as exemplary models of piety for the Jewish people. These include Josephus' narratives, the rabbinic literature, and texts that describe the Adiabene family's dwellings in Jerusalem. He observes that Josephus em-

phasizes Helena's benefactions in Jerusalem, whereas the rabbinic literature, although also stressing this topic, tends to present her and her son Munbaz as strict observers of Jewish *halakah.* She is an exemplary figure whose precedent could decide Jewish law and whose connection with Rabbi Judah suggest she supported the school of Shammai. For Marciak, the differences between Josephus and the rabbis show the importance of the Adiabene dynasty in antiquity, and that the writings of both were greatly impacted by her euergetism. Marciak also explores possible physical evidence that shows her importance for Jews by examining the extant accounts of her tomb, which Pausanias considered the most magnificent sepulcher next to that of Mausolus of Halicarnassus (*Descr.* 8.16.4-5). He believes *Le Tombeau des Rois* first explored by F. de Saulcy in 1863, which is commonly identified as the tomb of Helena and her family, is likely her mausoleum. Marciak also includes a rather cautious and insightful examination of the recently unearthed structure in the City of David that has been identified as a palace that likely belonged to the Adiabene royal family (Areas M1 and M2). Marciak notes there is as yet insufficient evidence to conclude that the impressive remains found there should be associated with this household.

Marciak's book contains an exhaustive survey of geographical and ethnographical information on Adiabene, including archaeological information and numismatics. This section is a valuable contribution because of its comprehensiveness. Marciak uses these materials as a framework to further examine Josephus' portrayal of the Adiabene family in the context of political relations between Rome and Parthia in the first century C.E. He observes that the Latin sources on first-century C.E. Adiabene royalty portray them as Parthian barbarians who should be regarded as enemies of Rome. In contrast, Josephus highlights their Jewishness and describes them as ardent supports of the First Jewish Revolt. Marciak also proposes that Josephus depicts Izates as an extremely pro-Roman politician. This would explain why Josephus placed the Adiabene narrative between two stories about events involving Jews that took place during the tenure of the procurator Fadus. The first was the dispute over the vestments of the high priests (*Antiquities* 20.6-16) and the second the revolt led by Theudas (*Antiquities* 20.97-99). Marciak comments that the Adiabene narrative in this section, which takes the reader away from Judean affairs to distant Adiabene, is actually a long narrative digression with a political agenda. Marciak comments that several speeches put into the mouth of members of the Adiabene royal family describe sudden changes of fortune within a royal context. Observing that Josephus in his *Jewish War* mentions several persons from Adiabene who personally took part in the First Jewish Revolt, Marciak proposes that Josephus also wanted the Adiabene narrative to counter prevailing Roman stereotypes regarding Jews and Parthians as barbarians. By highlighting the good

behavior of Izates, who was an exemplary Jew and a Parthian, and the courage of the Adiabene Jews during the revolt, Josephus makes an important political statement about proper rule. Izates emerges from Josephus' tale as an ideal king whose piety is the source of all his virtues. He is a model ruler because he is not a despot, and was therefore chosen by his people to govern by virtue of his piety.

Marciak's book is a significant contribution to Josephus studies that shows the importance of considering the role of Josephus as an author in examining his works. He shows that Josephus' narratives often reflect his own interests and apologetic agenda. His books should not be used simply as source material from which to derive facts for the reconstruction of Second Temple history without taking into consideration how Josephus' creativity as an author and his own agenda influenced his writings. Marciak's book also contains noteworthy examinations of the Adiabene onomasticon, numismatics, and the chronology of the rulers of Adiabene in the Hellenistic and Parthian periods. These sections are important contributions to ancient history which experts in several fields will find useful. All scholars interested in Josephus, Second Temple Judaism, Classics, and issues of Jewish identity in antiquity will benefit from this book.

403 North Francis St. — Kenneth ATKINSON
Cedar Falls, Iowa
U.S.A.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

The following list mentions all the books on biblical and related studies sent recently to *Biblica*, including those which may not actually be reviewed in this journal. Inclusion of a book in the list is no indication of an editorial opinion concerning it.

Books sent to this journal will not be returned to the senders, even if no review of them is published in it, unless sent at the request of the editors of *Biblica*.

Please address all books, correspondence, etc., to: Editorial Office, *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I–00187 Rome, Italy.

Somos familia de Dios. Equipo Bíblico Verbo. Encuentros Bíblicos desde la Lectio Divina para una pastoral familiar (Leemos, compartimos, oramos 4). Estella, Editorial Verbo Divino, 2014. 182 p. 16 × 24

Sosa Siliezar, Carlos Raúl, *Creation Imagery in the Gospel of John* (Library of New Testament Studies 546). London – New Delhi, Bloomsbury T&T Clark, 2015. xviii-254 p. 16 × 24. £9.75

Stackert, Jeffrey, *A Prophet Like Moses*. Prophecy, Law and Israelite Religion. Oxford, University Press, 2014. ix-243 p. 16 × 24. £49.99

Steiner, Richard C., *Disembodied Souls*. The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription. (Ancient Near East Monographs 11). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2015. xvi-210 p. 15,5 × 23

Strauss, Mark L., *Mark* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, 2). Grand Rapids, Zondervan, 2014. 784 p. 19 × 24. $42.99

The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul. Translated with an Introduction and Notes by David L. Eastman (Writings from the Greco-Roman World 39). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2015. xxv-469 p. 15,5 × 23

Thelle, Rannfrid I. – **Stordalen**, Terje – **Richardson**, Mervyn E. J. (eds.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History* (Supplements to Vetus Testamentum 168). Leiden – Boston, Brill, 2015. xiv-333 p. 16 × 24

Thompson, Thomas L. – **Wajdenbaum**, Philippe (eds.), *The Bible and Hellenism*. Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature (Copenhagen International Seminar). Durham, Acumen, 2014. x-297 p. 15,5 × 23,5

Tiemeyer, Lena-Sofia, *Zecharia and his Visions*. An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 605). London – New York, Bloomsbury T&T Clark, 2015. xvii-305 p. 16 × 24. £70.00

Tonelli, Debora, *Immagini di violenza divina nell'Antico Testamento* (Scienze religiose 31). Bologna, Edizioni Dehoniane, 2014. 187 p. 14 × 21. €15

Turley, Stephen Richard, *The Ritualized Revelation of the Messianic Sage*. Washings and Meals in Galatians and 1 Corinthians (Library of New Testament Studies 544). London – New Delhi, Bloomsbury T&T Clark, 2015. ix-198 p. 16 × 24. £9.75

Ulrich, Eugene, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible* (VTS 169). Leiden – Boston, Brill, 2015. xxi-346 p. 22 × 28,5

van Liere, Frans, *An Introduction to the Medieval Bible*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014. xv-320 p. 15 × 23

Vande Kerkhove, Jean-Luc (éd.), *Les manières de lire la Bible: l'inépuisable richesse de la Parole*. Actes des Sixièmes Journées de Lubumbashi, du 09 avril 2014 (Publications de l'Institut Saint François de Sales 10). Lubumbashi, Editions Don Bosco, *s. a.* 183 p. 14,5 × 20,5

Vander Stichele, Caroline – **Scholz**, Susanne (eds.), *Hidden Truths from Eden.* Esoteric Readings of Genesis 1–3 (Semeia Studies 76). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2014. x-286 p. 15 × 23. $38.95

Vaňuš, Marek, *La presenza di Dio tra gli uomini*. La tradizione della «shekinah» in Neofiti e in Matteo (Tesi Gregoriana Serie Teologia 214). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2015. 425 p. €28

Vásquez Allegue, Jaime, *Los manuscrittos del Mar Muerto* (Qué se sabe de…). Estella, Editorial Verbo Divino, 2014. 282 p. 15 × 20

Vetus Latina, 58. Bericht der Stiftung. 47. Forschungsbericht des Instituts. Beuron, Vetus Latina Institut, 2014. 40 p. 15 × 21

Vetus Latina. *Die Reste der altlateinischen Bibel*. 11/2. *Sirach (Ecclesiasticus)*. Pars altera. Fascicle 1. Ed. Anthony J. Forte. Freiburg, Verlag Herder, 2014. 80 p. 24 × 32

ISSN 0006-0887

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr. Chicago, IL 60606.
E-mail: atla@atla.com. *http://www.atla.com/*

GianPaolo Salvini, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

Numero Iscrizione ROC: 19890

 Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare nel mese di gennaio 2016
presso Mediagraf Spa - Noventa Padovana (PD)

